مركز دراسات الوحدة العربية

آفاق اللسانيات

دراسات - مراجعات - شهادات
تكريماً للأستاذ الدكتور نهاد الموسى

إبراهيم أبو هشهش
إبراهيم السعافين
إبراهيم عثمان
أحمد خريس
أحمد المتوكل
توفيق قريرة
ثريا خربوش
حيدر سعيد
خالد عبد الرؤوف الجبر
ضياء الكعبي
عبد الله الجهاد
عبد القادر المهيري
عطا موسى
علي محافظة
عودة أبو عودة
عيسى برهومة
عيسى الوداعي
فهمي جدعان
محمد حور
محمد رباع
محمد رشاد الحمزاوي
محمد شاهين
محمد غاليم
مصطفى غلفان
موسى الناظر
هيثم سرحان
وليد العناتي
يوسف ربابعة

إشراف وتحرير: هيثم سرحان

مركز دراسات الوحدة العربية

آفاق اللسانيات

دراسات - مراجعات - شهادات
تكريماً للأستاذ الدكتور نهاد الموسى

إبراهيم أبو هشهش	حيدر سعيد	عودة أبو عودة	محمد شاهين
إبراهيم السعافين	خالد عبد الرؤوف الجبر	عيسى برهومة	محمد غاليم
إبراهيم عثمان	ضياء الكعبي	عيسى الوطي	مصطفى غلفان
أحمد خريس	عبد الله الجهاد	فهمي جدعان	موسى الناظر
أحمد المتوكل	عبد القادر المهيري	محمد حور	هيثم سرحان
توفيق قريرة	عطا موسى	محمد رباع	وليد العناتي
ثريا خربوش	علي محافظة	محمد رشاد الحمزاوي	يوسف ربابعة

إشراف وتحرير
هيثم سرحان

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
آفاق اللسانيات: دراسات ـ مراجعات ـ شهادات تكريماً للأستاذ الدكتور نهاد الموسى / إبراهيم أبو هشهش... [وآخ.]؛ إشراف وتحرير هيثم سرحان.
٥٦٠ ص.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-390-4
١. اللسانيات. ٢. اللغة العربية. ٣. الموسى، نهاد. أ. أبو هشهش، إبراهيم. ب. سرحان. هيثم (مشرف ومحرر).
410.1

العنوان بالإنكليزية

Horizons of Linguistics:

Studies, Reviews and Monographs in Honor of Professor Nuhad Musa

Directed and edited by Haitham Sarhan

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/مارس ٢٠١١

المحتويــات

مقدمــة .... هيثم سرحان ٩

القسم الأول
الدراسات المهداة

في اللسانيات

الفصل الأول : عودة إلى مفهوم الكلمة .... عبد القادر المهيري ١٧

الفصل الثاني : المنحى اللساني الوظيفي في الثقافة العربية :
خطاطة .... أحمد المتوكل ٢٩

الفصل الثالث : تدريس اللسانيات باللغة العربية بين الهاجس التربوي
والمتطلبات العلمية .... مصطفى غلفان ٤١

الفصل الرابع : هندسة التوازي النحوي وبنية الذهن
المعرفية .... محمد غاليم ٥١

الفصل الخامس : الترابط الذهني بين المستويات اللغوية ..... توفيق قريرة ٦٧

الفصل السادس : تأسيساً للمعجم التاريخي العربي
منزلة «التضمين» من التطور اللغوي
ومن الأساليب والأسلوبية ..... محمد رشاد الحمزاوي ١٠٣

الفصل السابع : سؤال اللغة :
الهوية وزمن التحولات .... عيسى برهومة ١٥٥

الفصل الثامن : البناء التأريخي للغة العربية .... حيدر سعيد ١٧٥

الفصل التاسع : اللهجات العربية :
محدّدات وسمات .... ثريا خربوش ٢٠٩

في النقد وتحليل الخطاب

الفصل العاشر : حول تلقّي محمود درويش
في اللغة الألمانية .... إبراهيم أبو هشهش ٢٢١

الفصل الحادي عشر : إبداع النص وقراءته
بين التفكيك والتركيب ....خالد عبد الرؤوف الجبر ٢٤٩

الفصل الثاني عشر : الحفلة العابرة للتاريخ في رواية
«رحلات الطرشجي الحلوجي»
لخيري شلبي .... أحمد خريس ٢٧٣

الفصل الثالث عشر : خطاب المرأة: التأويل والتأويل المضاد
(قراءة في استراتيجيات الخطاب السجالي لكتابي
«السفور والحجاب» و«الفتاة والشيوخ» لنظيرة زين
الدين (١٩٠٨ ـ ١٩٧٧)) .... ضياء الكعبيّ ٢٨٩

الفصل الرابع عشر : سلطة الفقهاء على الشعر الأندلسي
في عصر المرابطين .... عيسى الوداعي ٣١٥

الفصل الخامس عشر : خطاب الكُدية من الإقامة خارج الجماعة
إلى نهاية التاريخ : بلاغة الحِجَاج
في مقامات الحريري .... هيثم سرحان ٣٤٣

القسم الثاني
المراجعات العلمية

الفصل السادس عشر : البنية الائتلافية في منهج «نهاد الموسى»
من التعدّد إلى التفرّد
مقاصد ومحدّدات .... محمد ربّاع ٣٨٧

الفصل السابع عشر : نهاد الموسى والمنهج اللساني المعاصر «نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث» نموذجاً .... عبد الله الجهاد ٤٢١

الفصل الثامن عشر : ملامح تداولية في دراسات نهاد الموسى اللغوية ....عطا موسى ٤٣٣

الفصل التاسع عشر : قضايا اللغة العربية في العصر الحديث من اللساني إلى الثقافي ....وليد العناتي ٤٤٧

الفصل العشرون : قضية التحول إلى الفصحى في الوطن العربي الحديث .... يوسف ربابعة ٤٧٧

القسم الثالث
الشهادات المعرفية

(١) نهاد الموسى: سيبويه الأردن .... علي محافظة ٤٩٧

(٢) نهاد الموسى كما أعرفه .... محمد شاهين ٤٩٩

(٣) الأنا الآخر ....فهمي جدعان ٥٠٥

(٤) مع أبي إياد بطيب المشوار ....موسى الناظر ٥٠٧

(٥) نهاد الموسى عصاميٌ في وجه الريح .... إبراهيم السعافين ٥١٥

(٦) نهاد الموسى
غزارة علم، وتواضع عالم .... محمد حُوَّر ٥٢١

(٧) ستُكْتَبُ شهادتُهم ويُسْألون .... عودة أبو عودة ٥٢٧

(٨) تصوّرات حول نهاد الموسى وأفكاره ....إبراهيم عثمان ٥٣٧

فهـــرس ٥٤٣

مقدمـــة

هيثم سرحان(*)

استطاعت اللسانيات مجاوزة منطلقاتها التأسيسية، المتمثلة في مقاربة الأنحاء والألسن ودراسة اللغة ببعديها الديكروني (التاريخي المتحول) والسينكروني (السكوني الثابت)، إلى البحث في النصوص والخطابات والظواهر، وكشف دلالاتها وجمالياتها، بعد أن زوّدت النقد الأدبي بأدواتها الإجرائية، ومدّت نظرية الأدب بمحصّلتها المعرفية. ولم يكن ذلك ليتحقق لولا قيام اللسانيات على النزعة التجريبية، وانفتاحها على الحقول المعرفية التي تحيط بها، والتماسها منهجاً علمياً يكاد يضارع مناهج العلوم البحتة انتظاماً وضبطاً وموضوعية.

وإذا كانت للحضارة العربية إسهامات مميزة في مجال المعرفة اللسانية، فإن هذه الإسهامات لم تكن معزولة تماماً عن المنجزات اللسانية والخبرات المنطقية والمعرفية لدى الحضارات الأخرى، التي كانت قد حققت قصب السبق في إنجاز نظرياتها اللسانية، حيث برهنت الدراسات على أن الحضارة العربية نجحت في تحقيق التفاعل والتثاقف اللسانيين مع الحضارات الأخرى، بدون أن يشكل ذلك استلاباً أو عجزاً عن صوغ مشروع اللسانيات العربية.

ورغم خصوصية المعرفة اللسانية العربية، من حيث قيامها لتحقيق غايتين منهجيتين: تتمثل الأولى في ضبط النص القرآني، وتتجلّى الثانية في ضبط التحوّلات اللسانية الناجمة عن التفاعل الأممي واللساني، علاوة على تسنين

(*) قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة فيلادلفيا ـ الأردن.

قواعد اللسان بعد تباعد أبناء العربية عن ينابيع الفصاحة بحكم نواميس الزمان وفعل الانتقال في المكان، فإن هذه المعرفة تمكّنت من استئناف اشتغالها المنهجي عندما قدّمت نتائجها لتكوّن قواعد أساسية في مقاربة النصوص والخطابات نحوياً وبلاغياً ونظمياً وقصدياً.

ولعل مواد هذا الكتاب تسعى إلى بيان أثر اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، بحثاً وتلقّياً، توظيفاً وتطبيقاً، نقداً وشواغلَ منهجية ما فتئت تجابه المشتغلين والباحثين في حقول العربية الفسيحة. وبهذه الصفة، يتجاوز هذا الكتاب التأليف الفردي إلى التأليف الجماعي الهادف إلى مقاربة هواجس الباحثين في اللسانيات، والبحث في جدواها ووظائفها المعرفية ومداراتها التطبيقية. وهذا لا يتأتى بطبيعة الحال لفرد واحد؛ إنّه بحاجة إلى مجموعة من الباحثين الذين يحاولون، كلٌ من جهة اهتمامه، البحث عن آصرة تشدّه بهذا البنيان الكبير. ثم إن الكتاب الجماعي أعمق أثراً وأشد تأثيراً في الإحاطة بهذه الهواجس التي ينوء الفرد بحملها، علاوة على أن للكتاب الجماعي فضائلَ معرفية جليلة، لعل أبرزها التنوّع، والاختلاف، والإضافة، وهي عناصر تفضي، بالضرورة، إلى سؤال الناظم المنهجي الذي يبدو كامناً كمونَ البيان في التباين.

والكتاب قبل ذلك كلّه مشروع يهدف إلى تكريم أ. د. **نهاد الموسى**، تقديراً لجهوده الكبيرة في توطين اللسانيات في الجامعة الأردنية، ومقاربتها عبر رحلته الممتدة زماناً أربعة عقود، ظل فيها يراكم أسئلة اللسانيات، ويخصّب مفاهيمها في التراث والحداثة، ويشرعها على آفاق حيوية تلامس كينونتنا ونصوصنا وظواهرنا وقضايانا المعاصرة، والممتدة أمكنةً إلى القارات كلّها، حيث التحق بحلقات الباحثين وعدد من الجامعات والمؤسسات الدولية، وشارك في عدد من الندوات والملتقيات والمؤتمرات. وكان في هذا المشروع الحافل يتواصل مع مجتمع الباحثين وحقول المعرفة بحماسة معرفية دؤوب، وحيوية ذهنية متّقدة، وخصوبة معرفية عالية، وروح علمية متجددة لا تعرف استقراراً ولا قراراً ولا كللاً. ولعل في هذا الجانب ما يغري بالقول إن نهاد الموسى ظلّ في حالة بحث دائمة حتى إن المرء ليتعجّب من الشيخ وهو يخلع جبّته ليستردّ إهابَ الباحث المشرئب شغفاً وجدّة وتطلّعاً وتواصلاً.

لذلك يأتي هذا الكتاب للاحتفاء بنهاد الموسى أستاذاً بارزاً، وإدارياً مبدعاً،

وباحثاً لسانياً ألمعياً، والوقوف على تراثه الغني بما يشتمل عليه من أبحاث وكتب وأفكار وتصوّرات وتوجيهات ومحاضرات ومراجعات واستدراكات.

ومن أجل الإحاطة بهذه الغايات، ارتأينا أن يكون الكتاب في ثلاثة أقسام هي:

- الدراسات المهداة: وتضمّ بحوثاً متنوعة تمتد من اللساني النظري إلى اللساني المنهجي واللساني النقدي وتحليل الخطاب والدراسات الثقافية.
- المراجعات العلمية: وتتضمّن مساءلات وقراءات في مشروع نهاد الموسى الممتد من النحو إلى اللسانيات.
- الشهادات المعرفية: وتشمل شهاداتٍ من زملائه وأصدقائه ورفاق دربه، وهي أقربُ ما تكون محطات في مسيرة نهاد الموسى الطويلة والمديدة.

* * *

ولا بد من الإشارة إلى أن فكرة هذا الكتاب وُلدت في سياق تواصلي مع د. **إبراهيم أبو هشهش**، حيث كنا نتناقش حول أفكار أستاذنا د. نهاد الموسى وفرادة خطابه، علاوة على مناقبه العلمية وشمائله الإنسانية، فكان أن اقترحتُ إطلاق مشروع لتكريمه، فلاقى اقتراحي استحساناً من الصديق د. إبراهيم أبو هشهش، حيث تباحثنا في صيغة التكريم، فوجدنا في الكتاب الجماعي تعبيراً رمزياً يخلّد المشروع، ويقيه آفات النسيان، وأفعال الزمان، ونكران الإنسان.

كما أن لهذا المشروع هدفاً آخر يكمن في تمكين المُكرَّم من استقراء تجربته، ومعاودة النظر فيها واستعادتها من خلال الأثر الذي خلّفه في الزمان والمكان والإنسان؛ إنها استعادة تأويلية باذخة لتجربة يتعين عليها أن تقاوم كسل الذاكرة، وتحارب رذيلة النكران، وتواجه مثالب النسيان؛ فالتجربة، عندما تتعرّض للمراجعة والمساءلة، تغدو أكثر صلابة ولمعاناً. ولعل في ما قاله **إميل حبيبي**: «أستعيد الماضي لا لكي أفتح جراحاً، وإنما كي لا تذهب التجربة هباء وتعود الذاكرة عذراء» ما يؤسس لمفهوم التجربة العصية على التجاوز والضياع.

وبهذا المعنى، فإن مشروع الكتاب «**خطابُ اعتراف**» يشرع تجربة نهاد الموسى على المعرفة الإنسانية الخالدة، ويعين لحظتها النقدية، ويسائل مفاهيمها الفكرية، ويراجع حضورها ومكانتها في سجل العلم والمعرفة.

ولا يفوتني في هذا المقام إلا أن أشيدَ بجهود أ. د. **محمد شاهين**، الذي أبدى حماسة كبيرة لمشروع الكتاب، حيث بثّ فيّ روح العزيمة بإشادته بفكرة المشروع، ودعمه المتواصل، وسؤاله المستمر، وتوجيهاته السديدة، ونصائحه الفنية. كما أتوجّه بالشكر الجزيل إلى كل من الأصدقاء: د. توفيق قريرة؛ د. مهند مبيضين؛ د. وليد العناتي؛ د. حافظ إسماعيلي علوي، لما بذلوه من حُسن تواصل واهتمام.

ولا يسعني إلا أن أتقدّمَ بالثناء الكبير على مؤسسة عبد الحميد شومان لمساهمتها في جزء من تكاليف نشر هذا الكتاب.

ختاماً، لا بد من الإشارة إلى جهود الأساتذة العلماء، والباحثين الفضلاء، الذين لم يتوانوا عن تقديم بحوثهم، ومراجعاتهم العلمية، وشهاداتهم المعرفية، وساهموا في هذا الكتاب، وثمّنوا فكرته، واستجابوا للمشاركة فيه، مدفوعين بروح الحب والتقدير لجهود نهاد الموسى والإشادة بمكانته ودوره وريادته في ترقية حقل اللسانيات العربية، آملين أن يغدو مشروع هذا الكتاب تقليداً إبداعياً لتكريم أعلامنا والإشادة بجهودهم والاعتراف بفضلهم.

أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩
عمّان ـ الأردن

القسم الأول

الدراسات المهداة

في اللسانيات

الفصل الأول

عودة إلى مفهوم الكلمة(*)

عبد القادر المهيري(**)

ـ ١ ـ

«الكلمة» مفهوم إشكالي، لكن يبدو أن لا غنى عن هذا المفهوم في الدراسات اللغوية قديماً وحديثاً؛ فهو أحد المفاهيم التقليدية الإجرائية الثلاثة: الحرف والكلمة والجملة. هذه أدوات ثلاث ناتجة ممّا تقوم عليه اللغة من ازدواجية التركيب: مستوى تركيب أول يحلّل بمقتضاه كل كلام إلى سلسلة من وحدات مفيدة لا يمكن تحليلها إلى وحدات أصغر منها تفيد معنى، ويحلل الوحدة المفيدة إلى وحدات صوتية لا معنى لكل واحد منها على حدة، وإنما ينحصر دورها في تمييز الوحدات المفيدة بعضها من بعض. ويمكن التفريق بين هذين النوعين من الوحدات بأن سمة النوع الأول الأساسية هي الإفادة، وسمة النوع الثاني الأساسية هي التمييز.

من المفروض أن الكلمة تنتمي إلى المستوى الأول من التركيب؛ فهي وحدة مفيدة بلا شك. لكن هل هي دائماً من قبيل الوحدة التي لا يمكن تحليلها

(*) انظر: عبد القادر المهيري: **رأي في بنية الكلمة العربية**، سلسلة اللسانيات؛ ٥ (تونس: نشر مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٣)، ص ١٨٥ وما بعدها؛ «مفهوم الكلمة في النحو العربي،» **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ٢٣ (١٩٨٤)، ص ٣١ ـ ٤٣؛ **نظريات في التراث اللغوي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ١٩ وما بعدها، و**من الكلمة إلى الجملة: بحث في منهج النحاة** (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٢٤ و٣٩ وما بعدها.

(**) أستاذ في الجامعة التونسية ـ تونس.

إلى عناصر مفيدة أصغر منها؟ هذا هو مكمن الإشكال في هذا المفهوم. وممّا يبعث على اعتبار الكلمة مفهوماً مطابقاً لحقيقة ما هو أننا نجد في استعمال لغات عديدة مفردات تعبّر عن قطعة من السلسلة الكلامية يمكن عزلها عن سياقها، والتلفظ بها على حدة، وإسناد معنى لها أو ضبط وظيفة لها في الملفوظ[1]. وتعين الكتابة أيضاً، في أغلب الأحيان، على إقامة الدليل على أن الكلمة مفهوم مطابق لحقيقة لغوية لا جدال فيها.

لكن عندما يسعى المرء إلى تحديد هذا المفهوم تحديداً قائماً على مقياس الوحدة اللفظية والمعنوية التي يمكن عزلها أو التلفظ بها على حدة، يتضح له أن التصور الشائع للكلمة لا يصمد أمام النظر والتمحيص؛ فممّا يُعتبر، حسب النظرة الشائعة، من قبيل كلمات تتّسم بوحدة اللفظ والمعنى ما يتسنى تحليله لفظياً ومعنوياً، تحليلاً خطّياً يبرز ما بين أجزاء اللفظ وأجزاء المعنى من تطابق؛ فجمع المذكر السالم يعتبر كلمة واحدة، لكن ليس من العسير تفكيكه إلى عنصرين، عنصر يدل على المعنى الوضعي، وعنصر يؤدي المعنى المقولي، أي الجمع. ويمكن تمثيل ذلك بالرسم البسيط التالي:

ذاهبـ	ـون
|	|
المعنى الوضعي	المعنى المقولي

ويزداد الأمر تعقيداً إذا ما اعتبرنا أن العنصر الثاني لا يفيد الجمع فقط، وإنما يدل أيضاً على دور الاسم في الجملة، أي وظيفته، وهو معنى نحوي. ومن الكلمات التي لا تستعصي عن مثل هذا التحليل الخطي، الذي تتعاقب فيه الأجزاء الحاملة لمعنى غير معنى الأجزاء السابقة، هي الأسماء المثناة، وجمع المؤنث السالم، والنسبة، وجلّ صيغ تصريف الفعل. ويمكن رسم ذلك كما يلي:

يذهبـ	ان
|	|
المعنى الوضعي	الفاعل والرفع

(١) André Martinet, «Le Mot,» *Diogène*, no. 51 (1965).

فهل يُعتبر كل لفظ من هذه الألفاظ كلمة واحدة أم أكثر من كلمة؟ وهل يجوز في هذه الحالة أن نعتبر كل جزء منها كلمة؟ ويزداد الموضوع تعقداً عندما يتعلّق الأمر بجموع التكسير، وبعض صيغ تصريف الفعل؛ فجموع التكسير ألفاظ حاملة لمعنيين على الأقل: المعنى الوضعي ومعنى الجمع، لكن لفظي المعنيين متشابكان غير متتابعين، ولا يمكن تعيين ما يدل على كل واحد منهما إلا عن طريق تحليل نظري يفصل بين الصيغة أو الوزن، وهي التي تفيد معنى الجمع، وحروف الكلمة التي تعتبر دالة على المعنى الوضعي، ويمكن الرمز إلى ذلك بالرسم الموالي:

رجـــــــــــــال

| |

ر ج ل : فعـــــال

| |

المعنى الوضعي المعنى المقولي

لكن هذا التحليل يفضي إلى تفكيك الكلمة واستحالة النطق بكلا مكوّنيها على حدة. بالإضافة إلى هذا، يمكن للمرء أن يتساءل عن وضع عدد من الحروف التي لا يمكن أن توجد مستقلة، كبعض حروف الجر (ب، لِـ، كـ)، أو حروف التعريف، إذ إن طريقة رسمها توهم بأنها جزء من الكلمات التي تصاحبها، فلا تعتبر كلمات في حد ذاتها رغم أنها تفيد معنى خاصاً بها.

ـ ٢ ـ

لهذا كله، وضع اللسانيون مفهوم الكلمة موضع نظر بالاعتماد على ما لاحظوه في اللغات التي اعتمدوها ـ وخاصة اللغات الأوروبية ـ من تشعب المفهوم، وتعذّر اعتبار أن المصطلح المعبَّر عنه يدل دائماً على الوحدة الدنيا المفيدة، أي الوحدة التي تستعصي عن تفكيكها إلى وحدات مفيدة أصغر منها، وهو ما جعل بعضهم يعتبر أن الكلمة ظاهرة مريبة عند كل لسانيّ حقيقي[٢]،

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

ولا يمكن أن تخضع لمقاييس علمية واضحة، وهذا ما جعل تحديدها أمراً عويصاً، إن لم نقل متعذّراً، وحَدا باللسانيين إلى تعويضها بما يمكن تسميته الوحدة الدنيا المفيدة، الوحدة التي لا تحلّل إلى أجزاء لفظية يطابق كل واحد منها جزءاً معنوياً مستقلاً.

يطرح مفهوم الكلمة فعلاً مشاكل كلما سعى المرء إلى إقامة الدليل على أنه يمثّل وحدة ذات قيمة إجرائية لا شك فيها؛ إذ يفضي تحليل عدد كبير ممّا يُعتبر كلمات إلى تفكيكها إلى وحدات مفيدة أصغر منها، بل يمكن، عندما ندفع النظر إلى أقصى حد، أن ننفي وجود كلمات أحادية المعنى، باستثناء الحروف وأشباه الحروف، ذلك بأن الأسماء التي قد تُعتبر نموذجاً للكلمة الممثّلة للوحدة الدنيا المفيدة تحتوي دوماً، بالإضافة إلى معناها الوضعي، على معنى مقولي واحد أو أكثر، كالإفراد والجنس... لكن هذا لم يمنع من اعتمادها في التراث النحوي العربي وغير العربي أداة تحليل ووصف ناجعين، ولم تحُل صيغتها الإشكالية دون تقعيد الالسن المعنية تقعيداً متماسكاً[٣].

اعتمدت الكلمة في أقدم الأنحاء التراثية معطى لا غنى عنه، وسعى النحاة إلى تحديدها. ومن أقدم تعريفاتها تعريف ديونيسيوس ثراكس، إذ يقول: «إن الكلمة هي أصغر جزء في تركيب الجملة، أما الجملة، فهي حد مركّب من الكلمات لكي تعبّر عن معنى تام»[٤]؛ واللافت للنظر أن هذا التعريف الضارب في القدم لا يختلف كثيراً عن تعريف أحد كبار اللسانيين الأمريكيين، أي بلومفيلد (L. Bloomfield)، في قوله: «الكلمة هي أصغر صيغة حرّة».

ـ ٣ ـ

أما في التراث النحوي العربي، فإن سيبويه يستعمل مصطلح الكلمة في صيغة الجمع، وهو أول مصطلح يرد في الكتاب؛ إذ نجده في عنوان الباب الأول من هذا المصنّف: «باب علم ما الكلم من العربية». لكن صاحب الكتاب لا يعرّف هذا المصطلح، فكأنه من البديهيات التي لا تحتاج إلى تعريف، أو يتعذر

(٣) ممّا يسترعي الانتباه في المصطلح المعبّر عن هذا المفهوم، أنه حمّال أكثر من معنى في كثير من اللغات؛ فمن المعلوم أن لفظ كلمة يطلق في العربية بالإضافة إلى الوحدة المعنية، على الحرف، والكلام من نص قرآني إلى القصيدة والخطبة؛ وهذا ما لوحظ في مقابلها اليوناني الذي يفيد على التوالي الأسلوب والقول والحديث، والعبارة...؛ انظر: ديونيسيوس ثراكس، يوسف الأهوازي وماجدة محمد أنور.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.

تعريفها، أو لربما اعتبر تعريفه كامناً في تحديده لأقسام الكلم الثلاثة؛ كما أنه يستعمل المصطلح في المفرد عندما يتحدث عن «عدّة ما يكون عليه الكلم»[٥].

لا نجد ـ حسب ما نعلم ـ تعريفاً لهذا المصطلح عند نحاة القرنين الثالث والرابع؛ إذ لا يقف كلّ من المبرّد في مقتضبه وابن السراج في أصوله عند لفظ الكلمة، بل إنهما يعوّضان الكلم بالكلام في تقديمهما لأقسامه؛ وقد يظن الباحث أنه سيجد عند السيرافي تحديداً للكلمة نظراً إلى أنه فصّل القول أحياناً تفصيلاً قد يبدو مبالغاً فيه، لكنه لا يجد عنده سوى الإشارة إلى أن الكلم جمع للكلمة، والسعي إلى تبرير استعمال كلم في الكتاب عوض كلام[٦]. أما ابن جنّي، وهو الذي عهدناه حريصاً على ضبط المفاهيم وتعريفها، فإنه يكتفي بالمقابلة بين الكلمة والكلام، باعتبار أن الأولى مختصة بالوحدات، والثاني مختص بالجمل[٧]، وهذا رغم أنه واع بما في دلالة الكلمة من تشعّب معنوي[٨] يحلّل في نظره، كما هو معلوم، إلى دلالة لفظية ودلالة صناعية، ودلالة معنوية، فالأولى هي التي تستفاد من الحروف الأصول في الكلمة، والثانية هي التي يحملها الوزن أو «البناء»، أو «المثال»، على حد تعبيره، وكلتا الدلالتين لاحقة بباب «المعلوم بالمشاهدة»، فالأولى يجسّمها النطق، والثانية «صورة يحملها اللفظ»، ولذا «جرت مجرى اللفظ المنطوق به»؛ أما الدلالة الثالثة، فيدركها المرء بالاستدلال و«ليست في حيّز الضروريات» كالسابقتين. ورغم ما يدلّ عليه تحليل صاحب الخصائص من نفاذ النظر، والقدرة على إدراك دقائق الأمور، ووجاهة التحليل، فإنه لم يضع مفهوم الكلمة موضوع نظر، ولم يسع إلى تعريفه.

ولعله ينبغي أن ننتظر بداية القرن السادس لنظفر بمحاولات لتعريف الكلمة قبل تقسيم الكلام ثلاثة أقسام. ومن أقدمها تعريف ابن الخشاب (٤٩٢ ـ ٥٦٧هـ) في كتاب **المرتجل**، إذ يقول «الكلمة هي اللفظة المفردة، وإن شئت قلت الجزء المفرد»[٩]. ويعرّفها الزمخشري (توفي ٥٣٨ هـ) تعريفاً أوسع وأدقّ،

---

(٥) أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، كتاب سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٥ ج، تراثنا (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٧)، ج ٤، ص ٢١٦.

(٦) الحسن بن عبد الله السيرافي، **شرح كتاب سيبويه**، ١٠ ج (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٨)، ج ١، ص ٤٩.

(٧) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، ٣ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، ج ١، ص ٢٥ وما بعدها.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٨ وما بعدها.

(٩) عبد الله بن أحمد بن الخشاب، **المرتجل** (دمشق: دار الحكمة، ١٩٧٢)، ص ٤ ـ ٥.

إذ يقول: «الكلمة هي اللفظة الدالّة على معنى مفرد بالوضع»[١٠]. ويبدو لنا أن لهذا التعريف أهمية بالغة لأنه يتضمّن العناصر التي تفتح باب النظر في الكلمة، والسعي إلى محاصرة هذا المفهوم والإجابة عن التساؤلات التي يمكن أن تتعلّق به. فهو يتضمن مجموعة من المقاييس لم تخف أهميتها عن ابن يعيش (٥٥٣ ـ ٦١٣)؛ فسيسعى إلى البحث عن دورها في تعريف الكلمة وإقامة الدليل على وحدتها. ومن هذه المقاييس مقياس «اللفظ»، ولا تخفى أهمية الانطلاق منه في التعريف، فهو يحيل بلا جدال إلى النطق، وهذا ما يدل عليه قول ابن يعيش: «ولو قال عوض اللفظ عرض أو صوت لصحّ»[١١]، وفي هذا دليل على وعي الشارح بأن تحديد الكلمة ينبغي أن يعتمد المنطوق لا المكتوب؛ لأن اعتماد المكتوب من شأنه أن يوهم بأننا أمام عنصر واحد، في حين إنه قد يتكوّن من أكثر من عنصر. لكن اللفظ لا يمثّل إلا وجهاً من الكلمة، ولذا لا بد من اعتماد الوجه الثاني للكلمة، أي المعنى، فتوفُّر الوجهين شرط ضروري لانتماء الملفوظ إلى اللغة، على أنه شرط غير كاف إذا لم يكن معناه معنى وضعياً؛ فأصوات الحيوانات قد يستفاد منها معنى أو شيء شبيه بالمعنى، ولكن دلالتها دلالة بالطبع لا بالوضع، وكذلك بعض ما يتلفظ به الإنسان كشخير النائم والسعال، فإن دل على معنى فدلالته دلالة بـ «الطبع لا بالوضع». بالإضافة إلى هذا، فإن اعتماد مفهوم الوضع في تعريف الكلمة له دور آخر هام جداً يمكّن من حل مشكل الكلمات المركّبة التي تُعتبر من قبيل المفردات. فمن المعلوم أن عبارات من نوع «قوس قزح»، أو «فرس البحر» تدل على مسمّى واحد، أي على معنى لا يُستنتج من معنى جزأيها، فقوس قزح كلمة تطلق على ظاهرة طبيعية تُرى في السحاب، وتنتج من انعكاس الشمس. ولئن كان لها شكل قوس، فإن العنصر الثاني من العبارة، أي «قزح»، لا يُحيل إلى الألوان أو إلى انعكاس الأشعة وإنما قد يكون اسماً لإله أو لشيطان أسطوري؛ ولذا ينبغي أن يُنظر إلى هذه العبارة على أنها كلمة واحدة؛ وكذلك الشأن بالنسبة إلى «فرس البحر»، فهذه العبارة تدل على معناها كما تدل كلمة غير مركّبة، مثل أسد أو نمر؛ فمفهوم الوضع هو الذي يمكّن من أن نميّز في العبارات المركّبة بين ما هو من قبيل الكلمات، وما هو من نوع المركّبات التي ينتج معناها من العلاقة المنطقية بين معاني مختلف أجزائها.

---

(١٠) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، شرح المفصّل لموفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، صحح وعلق عليه حواشي نفيسة عبد الحسين المبارك، ١٠ ج (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، [د. ت.])، ج ١، ص ١٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩.

أما المقياس الثالث فهو الإفراد، وهو مفهوم أساسي في تعريف الكلمة، لأن القول بحقيقتها رهين إقامة الدليل على وحدتها، أي على تمثيلها لعنصر واحد غير قابل إلى تجزئة أجزاء مفيدة يمكن أن يستقل بعضها عن بعض، وهو في آن واحد مفهوم إشكالي لأنه يحيل في آن واحد إلى اللفظ والمعنى، ويقتضي أن يتحقق في الاثنين معاً؛ لا يمكن أن يتجسّم الإفراد في اللفظ وحده، لأن اللفظ قد يوهم بالإفراد في حين إنه مركّب، وهذا هو شأن قولنا، مثلاً: الرجل، فقد نظن أننا تلفظنا بكلمة واحدة، في حين إننا جمعنا في لفظ واحد كلمتين، فهذا «من جهة النطق لفظة واحدة» ولكنه «يدل على معنيين: التعريف والمعرّف»، ولذا فهو مركّب من كلمتين «الألف واللام الدالّة على التعريف، فهي كلمة لأنها حرف معنى، والمعرّف كلمة أخرى»[١٢]. لذا يحاول ابن يعيش، في شرحه لمفهوم الإفراد من كلام الزمخشري، أن يوفّق بين إفراد اللفظ وإفراد المعنى، ويجعل كلاهما رهين الآخر، وذلك عندما يقول: «واعتبار ذلك أنْ يدل مجموع اللفظ على معنى، ولا يدل جزؤه على شيء من معناه ولا على غيره من حيث هو جزء له»[١٣].

ـ ٤ ـ

إن ما نستنتجه من هذا كله هو أن الكلمة في نظر شارح المفصّل هي وحدة دنيا مفيدة، وأنها لا تتحدّد بكمية عناصرها، أي الأصوات التي تتكون منها ـ إذ إن حروف المعاني كلمات ـ وأن وحدتها قائمة على تضامن اللفظ والمعنى، أي وحدة الدال والمدلول.

وقد يبدو أنه يمكن أن نستمد من تعريف ابن يعيش للإفراد طريقة لحل جميع المشاكل التي يثيرها تحليل الكلام إلى أجزاء دنيا مفيدة؛ لكن المثال الذي اختاره شارح المفصّل، والمتمثل في سهولة الفصل بين أداة التعريف والمعرّف، لا يستوعب جميع الملفوظات المعبّرة عن أكثر من معنى والمستعصي تحليلها تحليلاً يفصل بين مكوناتها حسب تسلسل خطي، ويمكّن من النطق بها على حدة. فكيف تعامل عبارات من نوع التي حلل ابن جنّي دلالاتها: الفعل ومختلف صيغ تصريفه في الماضي والمضارع والأمر؛ وكلّ الأسماء المشتقة الدالة على أسماء الفاعل والمفعول والمكان والزمان والآلة...؟ وكذلك كلّ

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

جموع التكسير، فضلاً على جموع السلامة، والنسبة، والأسماء الحاملة لعلامة التأنيث، وصيغ التصغير...

سيضع أحد نحاة القرن السابع مشكل هذه الأنواع من الكلمات، ولا يترك نوعاً منها بدون أن ينظر إليه من زاوية تحديد الكلمة، هذا النحوي هو رضي الدين الأستراباذي (توفي ٦٨٨ هـ)، شارح كافية ابن الحاجب (توفي ٦٤٦ هـ).

عرّف ابن الحاجب الكلمة تعريفاً لا يختلف عن تعريف الزمخشري لها، فيقول: «الكلمة لفظ وُضع لمعنى مفرد»[١٤]. وقد شرح الأستراباذي مختلف مكونات هذا التعريف، وخاصة اللفظ المفرد بقوله: «... اللفظ المفرد لفظ لا يدل جزؤه على جزء معناه»[١٥]؛ وهذا يختلف في نظره عن قولنا: «إني أردت بالمعنى المفرد المعنى الذي لا تركيب فيه، لأن جميع الأفعال إذن تخرج عن حد الكلمة». لنا هنا جواب أوّل عن صنف من العبارات المذكورة آنفاً، وهي الأفعال، لكن سنرى أن بعض الأفعال يمكن، في نظره، أن يحلّل إلى أكثر من جزء.

يمكن تقسيم العبارات التي تساءلنا عن مصيرها إلى قسمين، باعتبار موقف الأستراباذي منها، **القسم الأول** هو الوارد في هذا الاعتراض الحقيقي أو المفترض: «إنْ قيل إنّ في قولك: مُسْلِمَانِ، ومُسْلِمُونَ، وبَصْرِيٌّ وجميع الأفعال المضارعة، جزءُ لفظِ كلِّ واحدٍ منها يدلُّ على جزء معناه، إذ الواوُ تدلّ على الجَمْعِيَّة، والألفُ على التثنية، والياءُ على النسبة، وحروف المضارعة على معنى في المضارع وعلى حال الفاعل أيضاً، وكذا تاء التأنيث في قائمة، والتنوين، ولام التعريف، وألفا التأنيث، فيجب أن يكون لفظ كلّ واحد منها مركّباً، وكذا المعنى، فلا يكون كلمة، بل كلمتين»[١٦].

لا يرفض الأستراباذي هذا الاعتراض، لأنه قائم على أن العبارات المذكورة تؤدي كل واحدة منها أكثر من معنى، ويتسنى تعيين الأجزاء التي تؤدي المعاني المستفادة منها. ولذا، فهو لا يتردد في اعتبار العبارات المعنية كلمتين؛ إذ يقول: «فالجواب أن جميع ما ذكرت كلمتان»[١٧]، لكن كأنه يُدخل على حكمه هذا

---

(١٤) أبو عمرو عثمان بن عمر بن الحاجب، **شرح الكافية**، شرح رضي الدين محمد بن الحسن الرضي الأستراباذي، ٢ ج (بيروت: مطابع الشرق، [د. ت.])، ج ١، ص ١٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

ضرباً من النسبية عندما ينعت الكلمتين بقوله: «صارتا من شدّة الامتزاج ككلمة واحدة، فأعرب المركّب إعراب الكلمة، وذلك لعدم استقلال الحروف المتصلة في الكلم المذكورة». معنى هذا ـ حسب ما نرى ـ أن الأستراباذي يتناول الموضوع من وجهتي نظر: وجهة تجريدية تنظيرية، يعتبر بمقتضاها أن كل عنصر مفيد وقابل للعزل نظرياً ينبغي أن يُسند إليه حكم الكلمة، ولو كان صغيراً جداً من قبيل حركات الإعراب وعلاماته؛ ووجهة نظر عملية تتمثل في معاملة العبارات المعنية معاملة الكلمة الواحدة. وممّا يعتبره مؤيداً لهذه النظرة العملية ما يطرأ من تغيير على بنية العبارات المعنية من جرّاء التحام أجزائها كتسكين أول الفعل بعد حرف المضارعة، أو تكييف لبعض حركات النسبة.

على أن هذا الحل الذي يعتمده الأستراباذي لتفسيره وضع الكلمات المذكورة وأشباهها لا ينطبق على صنف آخر، لا ينطبق على الفعل الماضي وجموع التكسير، وصيغ التصغير والأسماء المشتقة. لا يجتنب الأستراباذي الحديث عن هذا الصنف من الأسماء، ويقرّ بأن الاعتراض بها «اعتراض وارد». فيحلل، على سبيل المثال، الفعل الماضي، معتبراً أن «الحدث مدلول حروفه المترتّبة، والإخبار عن حصول ذلك الحدث من الزمن الماضي مدلول وزنه الطارئ على حروفه، والوزن جزء اللفظ، إذ هو عبارة عن عدد الحروف مع مجموع الحركات والسكنات الموضوعة وضعاً معيّناً، والحركات ممّا يُتلفظ به، فهو إذن كلمة مركّبة من جزأين، يدل كل واحد منهما على جزء معناه»[18]؛ نجد في هذا التحليل صدى لتحليل ابن جنّي لهذا الصنف من الكلمات، ومحاولته البحث عن حاملي الدلالة اللفظية والدلالة الصناعية. ورغم إقرار الأستراباذي بتركيب هذه العبارات من جزأين يدل كلاهما على جزء من المعنى، فإنه يعتبرها من قبيل الكلمات الواحدة، إذ لا يصح، على حد تعبيره، «أن ندّعي ههنا أن الوزن الطارئ كلمة صارت بالتركيب كجزء كلمة كما ادّعينا في الكلم المتقدّمة، وكما يصح أن ندّعي في الحركات الإعرابية»؛ بعبارة أخرى، العنصران الدالان على الجزأين متشابكان ولا يمكن التلفظ بكليهما مستقلاً عن الآخر، فهما «مسموعان معاً». ويدحض الأستراباذي الاعتراض بهذا الصنف من الكلمات بمزيد التدقيق في تعريف اللفظ المركّب فيقيّده بقوله «هو ما يدل جزؤه على جزء معناه، وأحد الجزأين متعقب للآخر»[19]، معنى هذا

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه.

أن تعاقب الأجزاء المفيدة للمعنيين المركّبين هو في نظر الأستراباذي شرط ضروري ليعتبر الملفوظ كلمتين لا كلمة واحدة.

المهم في هذا كله أن حديث الأسترابادي عن الكلمة يدل على وعي بتعقّد هذا المعطى، واستعداد لإثارة جميع المشاكل التي يصطدم بها تحليل أصناف العبارات في ضوء تعريف الكلمة الدالة على معنى مفرد، ومحاولة تقديم تصور يشمل الأصناف كلها، إن لم نقل نظرية تفي بجميع هذه الأصناف. ولا تختلف الأسباب التي دعت الأسترابادي إلى الوقوف عند مفهوم الكلمة وصعوبة تحديد مفهوم الإفراد فيها اختلافاً كبيراً عمّا دعا في العصر الحديث إلى وضعها موضع النظر، والتساؤل عن اعتبارها وحدة تحليل لا جدال في حقيقتها، وإن تكن الحيثيات متباينة والتصوّرات مختلفة.

ويُستنتج من تحليل الأسترابادي أنه يمكن تصنيف ما يطلق عليه لفظ كلمة إلى ثلاثة أصناف: الشكل المفرد لفظاً ومعنى، ولا يمكن تفكيك هذا ولا ذاك تفكيكاً يُنتج وحدات مفيدة؛ الشكل المركّب لفظاً ومعنى، ويمكن تفكيكه إلى وحدات صغرى، كل واحدة منها مفيدة، ولكن بعضها لا يمكن أن يوجد مستقلاً، ولذا فهذا الصنف يبدو كلمة واحدة، ويعامل معاملة الكلمة الواحدة؛ الشكل المفرد لفظاً المركّب معنى، ويمكن أن نعيّن نظرياً أجزاء معناه، لكن لا يمكن أن نعيّن عملياً، أي عن طريق النطق أو التلفظ، الألفاظ الحاملة لكل جزء معنوي من هذه الأجزاء.

ـ ٥ ـ

إن إشكالية الكلمة راجعة إلى مدى ما يمكن أن يتحقق من الاتفاق بين اللفظ والمعنى؛ فاللفظ يمكن أن يكون مفرداً ولا يمكن تفكيكه إلى أجزاء مفيدة، في حين إن معناه يمكن أن يُحلّل إلى أكثر من سمة معجمية.

ورغم وضع الكلمة في العصر الحديث موضع نظر، فإنها لم تختف في الاستعمال، ويذهب بعض أعلام علوم اللغة إلى حد اعتبار أن هذا المفهوم لا يخلو من النجاعة، فيقول: «إذا كان متكلم فرنسي مقتنعاً بأن الكلمة لها وجود باعتبارها كذلك ـ مثل كلمة رجل (Homme)، وكلمة امرأة (Femme). . . . ـ فذلك لأنه يمكن بلا شك وضع تقنيات على هذا الأساس ناجعة، وخاصة تقنية المعاجم الألفبائية. وتفترض هذه التقنيات نفسُها وجود حقيقة موضوعية، لئن

كان التعريف الجاري للكلمة لا يمثّل تصوراً أميناً لها، فإنه يمثّل على الأقل صورة قريبة منها»[٢٠].

وفعلاً، فالمعجم لا يمكن أن يستغني عن هذا المفهوم، وإن جنح المعجميون إلى تعويضه بمصطلح معجمي[٢١]. كما أن شبح مصطلح «كلمة» ماثل في الدراسات النحوية الحديثة وراء مفهوم تقسيم الكلام، الذي هو بدوره موضوع جدل وتباين في المواقف، يتراوح بين القبول المطلق والقبول المشروط، والبحث عن منهج بديل.

ويبدو من خلال الدراسات المختصة بالمعجمية أنه يعسر الاستغناء عن الكلمة، فهي واردة في رصيد ما يستعملونه من المفردات، بل إنها موضوع تحليل صرفي ومعنوي يفضي إلى تصنيفها حسب خصائص معيّنة. هكذا يتم، مثلاً، التمييز بين الكلمة والمفردة، باعتبار أن المفردات (Vocabulaire) هي ما يستعمله المتكلم أوالكاتب، أو ما يستعمل في مجال معيّن[٢٢]؛ كما قد يقابل «المصطلح» (Terme) بالكلمة، باعتبار أن الأول يطلق على الوحدة المعجمية المستعملة في ميدان من ميادين العلم الحريص على التطابق التام بين مفاهيمه ومصطلحاته، في حين إن الثانية تُطلق، في نطاق هذا التقابل، على الوحدة المعجمية المتعددة الدلالات والممكنة غالباً[٢٣].

وقد تصنّف الكلمات، من وجهة نظر صرفية، إلى كلمات بسيطة، وكلمات معقدة، بعضها يُعتبر مبنياً، وهي «كلمات بنيتها الصرفية ومعناها متناضدان تمام التناضد»، كما هو الشأن في العربية مثلاً في صيغة النسبة، كقولنا «عربي»، حيث يوجد تطابق تام بين ما يدل على المعنى الوضعي وما يدل على مفهوم النسبة؛ ويُعتَبَر البعض الآخر كلمات معقدة غير مبنية، حيث لا يتوافر تناضد تام بين اللفظ والمعنى. فالنوع الأول هو، بعبارة أخرى، ما يبنى حسب قواعد الاشتقاق المطردة، أما النوع الثاني فهو ما يبنى بناء شاذاً[٢٤].

(٢٠) Jean-Claude Milner, *Introduction à une science du langage* (Paris: Seuil, 1995), p. 320.

(٢١) بالفرنسية (Lexème)، وبالانكليزية (Lexical Item).

(٢٢) حلمي خليل، **الكلمة: دراسة لغوية معجمية** (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠١٠)، ص ١٠٠.

(٢٣) Jean Dubois [et al.], *Dictionnaire de Linguistique*, expression (Paris: Larousse, 2001), p. 327.

(٢٤) انظر: **معجم تحليل الخطاب**، إشراف باتريك شارودو ودومينيك منغينو؛ ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود (تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٣٨١، و Danielle Corbin, *Morphologie dérivationnelle et structuration du lexique*, 2 vols. (Paris: Presses Universitaires de Lille, 1991), vol. 1, p. 455.

وتصنّف الكلمات على المستوى الدلالي إلى ثلاثة أصناف كبرى: الكلمات التعيينية (dénominatif)، التي تسمّي وتكوّن منظومة من العلاقات المعجمية والصرفية النحوية؛ الكلمات التأشيرية (indexicaux)، التي ليست مؤهلة للتسمية، وتُستعمل لتعيين المقام (مثل أنا، هنا، هذا)؛ الكلمات النحوية التي تُعبّر، خلافاً للصنفين السابقين، عن قيم داخل لغوية بحتة[٢٥].

وتُعتمد الكلمة في دراسات الإحصائية القائمة أساساً على «جرد كمّي لمجموع المفردات التي تتضمّنها المدوّنات» قصد رصد التكرار وأهمّيته، وما يمكن أن يستنتج ممّا توحي به النصوص من «اختيارات، واجتنابات، وما تكشفه من تجاذب الأشكال»[٢٦]؛ وهي، في تحليل الخطاب أيضاً، موضوع بحث عمّا يمكن أن يُستنتج من استعمالها في فترة معيّنة، أو مجموعة اجتماعية، من دلالات مفيدة حول «المواقع التي يحتلها مستعملوها»[٢٧].

بالإضافة إلى هذا، فإن علم وضع المصطلحات (Néologie) لا يمكن له أن ينفصل عن مفهوم الكلمة، أو أن يتخلى عنه عملياً.

ولنُشر أخيراً إلى أن نظرية الحجاج في اللغة تمثل تياراً من تيّارات التداولية، يبرز أهمية الكلمة في توجيه الخطاب وجهة معيّنة[٢٨].

الخلاصة من هذا كله أن الكلمة مفهوم إشكالي نظرياً، لا يدل دائماً على مفهوم الوحدة الدنيا المفيدة، فما قد يُستعمل على أنه كلمة يمكن أن يُفكك عند النظر إلى وحدات أصغر منها مفيدة. وهذا ما يفسّر وضعها في الدراسات الحديثة موضوع نظر، والتشكيك في حقيقتها والاحتراز من استعمالها، إن لم نقل إقصاءها تماماً من قاموس اللساني؛ لكن هذا المفهوم صمد أمام الانتقادات الموجّهة إليه، وأقام الدليل بصموده على أنه لا يخلو من فائدة. ولئن كانت أسسه النظرية واهية، فإن حقيقته حقيقة اختبارية ممّا يفسّر عدم اختفائه من أحدث البحوث اللسانية والتداولية، وبحوث تحليل الخطاب؛ فلعلّ الكلمة شيء يُحترز منه ولا يمكن، في بعض الحالات، الاستغناء عنه.

---

(٢٥) **معجم تحليل الخطاب**، ص ٣٨٤.

(٢٦) Frank Neveu, *Dictionnaire des Sciences du langage* (Paris: Armand Colin, 2004).

(٢٧) **معجم تحليل الخطاب**، ص ٣٨٣.

(٢٨) كريستيان بلانتان، **الحجاج**، ترجمة عبد القادر المهيري (تونس: المركز الوطني للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ١١٧ وما بعدها.

الفصل الثاني

المنحى اللساني الوظيفي في الثقافة العربية: خطاطـة

أحمد المتوكل(*)

مقدمة

اتخذ البحث اللساني في المغرب مناحي متعددة، رادها وأسهم في إغنائها وتطويرها باحثون من مستوى رفيع لم يكتفوا بتطبيق النظريات اللسانية الحديثة على المُعطى اللغوي المحلي بمختلف مكوناته، بل اجتهدوا في تطوير تلك النظريات نفسها، انتقاداً وتعديلاً وإغناء.

من أبرز هذه المناحي، المنحى البنيوي، والمنحى التوليدي ـ التحويلي، والمنحى الوظيفي. وتضاف إلى هذه الاتجاهات اللسانية الصّرف أبحاث كثيرة في مجالات قريبة من اللسانيات، أو متأثرة بمناهجها، كالسيميائيات، وتحليل الخطاب، والشعرية، والنقد الأدبي ذي التوجه اللغوي.

لن نتطرق هنا إلى جميع هذه الاتجاهات وقيمتها ومدى ما توصلت إليه، وذلك لشساعتها وعدم معرفتنا بها المعرفة الكافية، وإنما سنقصر الحديث على الاتجاه الوظيفي، وبالتحديد على نظرية النحو الوظيفي، الذي يتميز من المناحي اللسانية الأخرى بمقاربته للغة الطبيعية من منظور تعالق بنيتها ووظيفتها التواصلية، وتبعية الوظيفة للبنية. ولهذه الخاصية، يشمل النحو الوظيفي نظريات

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

وظيفية، كالنظرية النسقية (هاليداي)، ونظرية الوجهة الوظيفية للجمل (فانيش وغيره)، والتركيبيات الوظيفية (سوزومو كونو).

أولاً: النشأة والمنطلق

نشأت نظرية النحو الوظيفي في أواخر سبعينيات القرن الماضي على يد مجموعة من الباحثين في جامعة أمستردام، برئاسة الباحث اللساني الهولندي سيمون ديك (S. Dik).

كان منطلق النشأة الاقتناع بأن مقاربة خصائص العبارات اللغوية، خاصة منها ما يتضمن وصلاً (بين المفردات أو بين الجمل)، على أساس العلاقات أو الوظائف (الدلالية والتركيبية والتداولية)، تَفْضُل مقاربتها على أساس المقولات الشجرية، كالمركّب الاسمي أو المركّب الفعلي الذي لا ورود له إلا في بعض اللغات.

في هذه المقاربة، أصبح التمثيل التحتي للعبارات اللغوية بنية وظيفية لا ترتيب فيها، تتخذ دخلاً لمجموعة من القواعد (تختلف باختلاف اللغات) تنقلها إلى بنية سطحية مرتبة.

بفضل تطعيم هذه المقاربة العلاقية بمفاهيم تداولية أخرى (كالقوة الإنجازية وغيرها)، وبفضل تطبيقها على لغات متباينة النمط، شجرية وغير شجرية، انتقلت إلى نظرية وظيفية قائمة الذات.

ثانياً: المبادئ والأهداف

ترتكز المقاربة الوظيفية، شأنها في ذلك شأن جميع النظريات، على مبادئ وأهداف عامة، بقطع النظر عن الإطار الذي يتبناها، قديماً كان أو حديثاً، وسنبين هنا أهمها[١]:

١ ـ **أداتية اللغة**: من المعلوم أن المقاربة الصورية تعدّ اللغة موضوعاً مجرداً؛ أي مجموعة من الجمل تربط بين مكوناتها علاقات صرفية ـ تركيبية ودلالية. في هذا المنحى، تقارب اللغة على أساس أنها بنية مجردة يمكن أن تُدرس خصائصها في حد ذاتها، أي بقطع النظر عمّا يمكن أن تُستعمل من أجله. أما المقاربة

---

(١) للمزيد من التفاصيل حول هذه المبادئ، انظر: أحمد المتوكل، **المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي: الأصول والامتداد** (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٦).

الوظيفية، فتعتبر اللغة أداة تُسخّر لتحقيق التواصل داخل المجتمعات البشرية. من هذا المنظور، تعد العبارات اللغوية، مفردات كانت أو جملاً، وسائل تستخدم لتأدية أغراض تواصلية معيّنة، وتُقارب خصائصها البنيوية على هذا الأساس.

٢ ـ **وظيفة اللغة الأداة**: إذا نحن سلّمنا بأن اللغة أداة، فما هي وظيفتها؟ يسخّر مستعملو اللغة هذه الأداة لتحقيق أغراض متعددة، كالتعبير عن الفكر والأحاسيس والمعتقدات، والتأثير في الغير بإقناعه أو ترغيبه أو ترهيبه، أو مجرّد إخباره بواقعة ما.

إلا أن هذه الأغراض، وإن تعددت واختلفت من حيث طبيعتها، تبقى آوية إلى وظيفة واحدة هي تحقيق التواصل بين أفراد مجتمع ما. فمن المعلوم أن التواصل يمكن أن يتم عبر قنوات أخرى، كالإشارة والصورة، إلا أن التواصل عبر هذه القنوات لا يرقى قوّة ودقة إلى التواصل المتوسّل فيه باللغة.

ومن المعلوم أيضاً أن أدوات التواصل غير اللغوية قد تتضافر مع اللغة في أنساق تواصلية «مركّبة»، كالشريط السينمائي مثلاً.

٣ ـ **اللغة والاستعمال**: يرتبط نسق اللغة ارتباطاً وثيقاً بنسق استعمالها. ويُقصد بنسق الاستعمال مجموعة القواعد والأعراف، التي تحكم التعامل داخل مجتمع معيّن.

إن نسقي اللغة والاستعمال نسقان مختلفان من حيث طبيعتهما لكنهما مترابطان. ويتجلى هذا الترابط في كون نسق الاستعمال يحدّد، في حالات كثيرة، قواعد النسق اللغوي المعجمية والدلالية والصرفية ـ التركيبية والصوتية، وهو ما يُعنى به فرع اللسانيات المسمّى «اللغويات الاجتماعية».

من أبسط الأمثلة في هذا المضمار، اختلاف خصائص العبارات اللغوية باختلاف الوسائط الاجتماعية، كجنس المخاطب وسنّه وطبقته المجتمعية والمنطقة الجغرافية التي ينتمي إليها. فالمتكلم لا يستعمل النمط نفسه من العبارات في مخاطبة أشخاص ذوي أوضاع مجتمعية مختلفة.

٤ ـ **سياق الاستعمال**: يقتضي التواصل «الناجح» أن تطابق العبارة المنتقاة سياق استعمالها. وسياق الاستعمال سياقان: سياق مقالي وسياق مقامي.

٥ ـ **اللغة والمستعمل**: يشكل حمولةَ العبارة اللغوية ثلاثةُ عناصر أساسية: **أولاً**، فحواها القضوي، و**ثانياً**: القصد من إنتاجها (إخبار أو استفهام أو أمر أو

غير ذلك)، وثالثاً، وهو ما يهمنا هنا: موقف المتكلم من الفحوى القضوي.

٦ ـ **القدرة اللغوية**: ما يُقصَد عامة بالقدرة اللغوية (في مقابل الإنجاز) هو المعرفة التي يختزنها المتكلم ـ السامع عن طريق الاكتساب، فتمكّنه من إنتاج وتأويل عدد غير متناهٍ من العبارات السليمة.

يمكن القول إن الاتفاق شبه حاصل على أمرين هامّين اثنين: لزوم التمييز بين قدرة المتكلم المجردة، وإنجاز هذه القدرة الفعلي في أثناء الإنتاج أو الفهم، وأن ما يجب أن يكون موضوعاً للوصف اللغوي هو القدرة بدون الإنجاز.

إلى جانب الاتفاق حول هذين المبدأين، يوجد اختلاف ملحوظ بين التيار الصوري والتيار الوظيفي حين يتعلق الأمر بالمقصود بقدرة المتكلم ـ السامع، وهي ما يمكن تلخيص فحواها كما يلي:

أ ـ تنحصر القدرة لدى منظّري التيار الصوري في المعرفة اللغوية الصّرف، في مجموعة القواعد الصرفية ـ التركيبية والدلالية والصوتية.

وقد تضاف إلى هذه المعرفة اللغوية معرفة عامة فيُتحدّث عن قدرتين، «قدرة نحوية» و«قدرة تداولية»، على أساس أن القدرة الثانية مفصولة فصلاً تاماً عن القدرة الأولى، وعلى أساس أن القدرة الأولى وحدها يمكن أن تتخذ موضوعاً للدرس اللغوي.

ب ـ أمّا في التيار الوظيفي، فلا تمييز بين قدرة نحوية وقدرة تداولية، وإنما هي قدرة تواصلية واحدة تضم، إضافة إلى معرفة النسق اللغوي في حد ذاته، معارف أخرى سبق أن أشرنا في فقرة سابقة إلى طبيعتها، وهي المعارف السياقية الآنية والمعارف السياقية العامة.

في هذا المنظور، يستحضر المتكلم ـ السامع في أثناء إنتاج عبارات لغته أو فهمها هذه المعارف كلها، وإن يكن استحضارها يتفاوت باختلاف موقف التواصل وملابساته ونمط الخطاب المنتج، وإن تكن المعرفة النحوية الصرف تقوم بالدور المركزي في حالات التخاطب العادية.

٧ ـ **الأداتية وبنية اللغة**: إن لكلّ من المبادئ الستة التي عرضنا لها سابقاً أهميتها في تعريف المنحى الوظيفي في الدرس اللغوي وفرزه عن المنحى الصوري. إلا أن أهم مبادئ المنحى الوظيفي على الإطلاق هو ما له صلة بعلاقة أداتية اللغة وبنيتها؛ بعلاقة وظيفة التواصل بالنسق اللغوي.

٨ ـ **الأداتية وتطور اللغة**: إذا ثبت لدينا أن وظيفة التواصل تتحكم في قسط وافر في بنية اللغة تزامنياً، يُصبح من المنطقي أن نتوقع أنها تسهم أيضاً في تطورها. وقد بينّا في مكان آخر أن بنية اللغات تنزع إلى الشفافية، وأن هذا النزوع هو الأصل، لأنه يخدم التواصل ونجاحه.

وتكمن الشفافية في الفصل الصرفي ـ التركيبي بين المجال العلاقي (التداولي) والمجال التمثيلي (الدّلالي).

قد يطرأ على بنية اللغة عبر تطورها ما يفقدها شفافية بنيتها أو بعضاً من هذه الشفافية، فيمّحي الفصل بين المستويين العلاقي والتمثيلي، إلا أنها سرعان ما تبدأ في السعي إلى استعادة شفافيتها المفقودة تحاشياً للتعتيم المخل بالتواصل.

٩ ـ **الأداتية والكليات اللغوية**: لكل نمط من اللغات خصائصه التي ينفرد بها وتميزه من غيره من الأنماط، وتتطلب أن يوضع لكل نمط نحوه الخاص. إلا أن للسان الطبيعي خصائص عامة تتقاسمها اللغات على اختلاف أنماطها، وهو ما يسمّى «الكليات اللغوية».

إذا كانت الكليات اللغوية في النظريات اللسانية ذات المنحى الصوري كليات صرفية ـ تركيبية ودلالية، فإنها تجمع في النظريات اللسانية الوظيفية بين الوظيفة والصورة، بين بنى معيّنة وما تسخّره هذه البنى لتأديته من أغراض تواصلية. بتعبير أدق، يمكن القول إن ما يجمع بين اللغات مجموعة من الوظائف تأتلف اللغات أو تختلف في التراكيب، التي يُتوسّل بها في تحقيق هذه الوظائف.

مثال ذلك أن تصحيح المعلومات الذي مرّ بنا هو وظيفة من الوظائف الكلية، وهي تتحقق حسب أنماط اللغات، إمّا عن طريق الرتبة وإما عن طريق صُرفات معيّنة أو عن طريق تراكيب مخصوصة («الفصل» أو «شبه الفصل» مثلاً).

١٠ ـ **الأداتية واكتساب اللغة**: يُفطر الطفل، باعتباره كائنا بشرياً، على مجموعة من المبادئ العامة ـ هي ما سمّيناها الكليات اللغوية ـ تمكّنه بمعونة محيطه من اكتساب لغة معيّنة، لغة العشيرة اللغوية التي ينمو فيها.

ثالثاً: العبور

واكب الاغتناء النظري الذي عرفته نظرية النحو الوظيفي توسعٌ جغرافي؛ حيث انتقلت النظرية من مسقط رأسها أمستردام إلى أقطار أخرى، فتكوّنت

مجموعات بحث وظيفية في أنتويرب (بلجيكا) ومدريد والرباط ولندن والدنمارك. وفي موازاة ذلك، دُعي الباحثون الوظيفيون إلى المشاركة في محافل دولية أوروبية وأمريكية إلى جانب باحثين من مشارب أخرى توليدية ـ تحولية وعلاقية وحاسوبية وغيرها، للمقارنة بين مقاربات مختلفة لظواهر لغوية مركزية.

في هذا السياق، دُعي المغرب إلى الإسهام بمدخل عن «النحو الوظيفي واللغة العربية» في إعداد الجزء الثاني من موسوعة **اللغة العربية واللسانيات العربية**.

وظلت نظرية النحو الوظيفي تكتسب المزيد من الانتشار، إلى جانب المزيد من الاغتناء المعرفي، بفضل الندوات الدولية التي تُعقد كل سنتين منذ اثنتين وعشرين سنة (أمستردام (١٩٨٤)، أنتويرب (١٩٨٦)، أمستردام (١٩٨٨)، الدنمارك (١٩٩٠)، أنتويرب (١٩٩٢)، يورك (١٩٩٤)، قرطبة (١٩٩٦)، أمستردام (١٩٩٨)، المحمدية (١٩٩٩)، مدريد (٢٠٠٠)، بني ملال (١٩٩١)، أمستردام (٢٠٠٢)، أكادير (٢٠٠٣)، خيخون (٢٠٠٤) وسان باولو في البرازيل (٢٠٠٦)).

وقد دخلت هذه النظرية الوطن العربي أوّل مرة عبر جامعة محمد الخامس في الرباط، حيث شُكّلت «مجموعة البحث في التداوليات واللسانيات الوظيفية». وبفضل جهود الباحثين المغاربة المنتمين إلى هذه المجموعة، تسنّى للمنحى الوظيفي أن يأخذ محله في البحث اللساني المغربي والعربي إلى جانب مكوناته الأخرى. وقد تم ذلك عبر أربع طرق رئيسية هي: التدريس، والبحث الأكاديمي، والنشر، وعقد ندوات دولية.

وكان المغرب جسراً لعبور النحو الوظيفي إلى أقطار عربية أخرى، حيث منه، وبفضل المؤلفات والبحوث المغربية، دخل الجزائر وتونس وموريتانيا والعراق وسورية وبعض بلدان الخليج، كالإمارات العربية والعربية السعودية، بدرجات متفاوتة في التبنّي ورقعة الانتشار.

رابعاً: التأصيل

سعى النحو الوظيفي إلى مد الجسور بينه وبين الفكر اللغوي القديم: نحواً وبلاغة وتفسيراً وأصول فقه، وهذا ما أتاح له أن يأخذ مكانته بين اتجاهات البحث اللساني العربية الأخرى: التراثية والتوليدية والاجتماعية...

إن المنحى الوظيفي في البحث اللساني العربي مشروع ذو شقين متلازمين تلازم تزامن وتكامل؛ فإلى جانب دراسة ظواهر اللغة العربية ومحاولة تفسيرها من منظور وظيفي، سعى الباحثون الوظيفيون المغاربة (المتوكل (١٩٧٧) و(١٩٨١) و(١٩٨٢) و(١٩٨٩)، الزهري (١٩٩٨)) إلى «إعادة قراءة» التراث اللغوي العربي نحواً وبلاغة وأصول فقه وتفسيراً.

المنطلق في المنهجية المقترحة لقراءة التراث اللغوي العربي هو أن المفاهيم المعتمدة في «علوم اللغة العربية» تنزع إلى التوحّد وإن تعدّدت هذه العلوم، وإلى تشكيل إطار نظري يخلف الدراسات النحوية والبلاغية والأصولية والتفسيرية على حد سواء.

وتطمح هذه المنهجية إلى تمكين قارئ التراث من تلافي منزلقين: منزلق «القطيعة» ومنزلق «الإسقاط».

والمقصود بعلوم اللغة العربية الدراسات اللغوية الواردة في الفكر اللغوي العربي القديم. أهم هذه الدراسات، كما هو معلوم، الدراسات المعجمية، والدراسات التي نجدها في كتب النحو والبلاغة وأصول الفقه وفقه اللغة والتفسير.

والهدف هنا ليس التعريف بهذه «العلوم»؛ إذ إن التعريف بها في مظانّها ذاتها وفي ما كُتب عنها، وإنما هدفنا استكشاف النسق النظري العام الذي يؤطرها جميعها، ويؤالف بينها مهما تختلف موضوعاً ونهجاً.

لكل من هذه العلوم مادته التي تخصه، كما له أدواته ومصطلحاته، لكن لا يوجد مع ذلك فصل فاصل؛ إذ إن ثمة، على مستوى معيّن من التجريد، جوامع توحّد بينها، نذكر منها هنا ما نراه الأهم:

ـ تستهدف هذه العلوم على اختلافها فهم نص القرآن الكريم، ودراسته، واستخراج الأحكام الدينية منه باعتباره أهم أدلة التشريع.

ـ تنزع المفاهيم الأساسية إلى الانتقال من علم إلى علم آخر. مثال ذلك مفاهيم «الاختصاص» و«التخصيص» و«التقديم/ التأخير» و«التوكيد» و«العناية والاهتمام»، التي نجدها دارجة في كتب النحو والبلاغة والتفسير وغيرها.

ـ قد تختلف المصطلحات من علم إلى علم، وفي المفهوم واحد، ومن أمثلة ذلك المصطلح النحوي «خروج أسلوب إلى أسلوب»، والثنائية البلاغية «الغرض الأصلي/ الغرض الفرعي»، والثنائية الأصولية «المنطوق/ المفهوم» التي تحيل إلى

ظاهرة واحدة هي ظاهرة الانتقال بمعونة المقام من معنى حرفي إلى معنى ضمني كما هو الشأن في العبارة (١) الدالة على سؤال، والمتضمنة الاستبطاء:

- ألم تذهب بعد؟!
- لماذا لم تذهب؟
- اذهب فقد أبطأت!

ـ من الجوامع الموحّدة كذلك أن العلوم المعنية بالأمر متحت كلها، وإن على تفاوت، من المصادر النحوية الأولى نفسها، خاصة كتاب سيبويه، مادة ومفاهيم وتقعيداً.

إن تضافر هذه الجوامع وغيرها يحتمان على قارئ التراث أن يتناول علوم اللغة العربية لا على أساس أنها علوم مستقلة، بل على أساس أنها مكوّنات لمقاربة واحدة للخطاب (لا للجُمل أو العبارات)، تستمد مفاهيمها ومنهجها من جهاز نظري واحد عُنيت كتب فقه اللغة على الخصوص برصده وتبيانه.

وجدير بالإشارة أن هذه المقاربة الشمولية لعلوم اللغة العربية، باعتبارها مكونات لجهاز نظري واحد، واردة عند المفكرين اللغويين العرب القدماء أنفسهم، حيث تشكّل قوام «نظرية النظم» للجرجاني و«نظرية الأدب» للسكاكي.

١ ـ تطور لا قطيعة

يَصدُق مفهوم «القطيعة» على الفصل المعرفي التام بين فكرين من حيث المنطلقات والأهداف والمنهج. من أمثلة ذلك ما نجده حاصلاً بين الفكر العلمي من جهة، والفكر السحري أو الأسطوري من جهة ثانية.

في ما يخص الحقل اللغوي، راجت في بعض الوقت في أدبيات اللسانيات البنيوية خاصة فكرة أن اللسانيات الحديثة علم جديد يباين مباينة القطيعة المعرفية ما سبقه من دراسات نحوية تقليدية، من ضمنها الفكر اللغوي العربي القديم. وساعد في رواج هذه الفكرة أمران متلازمان: **أولهما** إحساس لسانيي تلك الحقبة بأنهم آتون، تبعاً لدي سوسير، بالجديد الجابّ لما قبله، **وثانيهما** ردّ «هجمة» أنصار القديم النافين لجدة اللسانيات، واعتبارها لا تعدو أن تكون «بديلاً مصطلحياً» للدرس اللغوي القديم ذي الكفاية الثابتة على مدى العصور.

لكن لم تلبث فكرة القطيعة هذه أن فندتها دراسات إبيستيمولوجية لسانية

(شومسكي (١٩٦٦)، كوروذا (١٩٧٢))، وسيميائية (غريماس (١٩٦٦))، بينت بالملموس أن اللسانيات الحديثة ليست إلا حقبة من حقب تطور فكر لغوي واحد بدأ حين بدأ الإنسان يفكر في اللغة، وسيمتد امتداد التفكير في اللغة.

اعتماداً لأطروحة التطور (في مقابل أطروحة القطيعة) وفي ظلها، اقترحنا قراءة للفكر اللغوي العربي القديم في مراحل ثلاث:

أ ـ استخلصنا من مختلف «علوم اللغة العربية» أهم مقومات التنظير العربي القديم للدلالة.

ب ـ حددنا معالم منهجية عامة لمقارنة النظرية الدلالية العربية القديمة بالنظريات اللسانية الحديثة، خاصة منها النظريات الموجهة تداولياً، مثل «نظرية الأفعال اللغوية» في ما يسمّى «فلسفة اللغة العادية» ونموذج «الفرضية الإنجازية» في النظرية التوليدية التحويلية، ومختلف النظريات الوظيفية، بالتركيز على نظرية النحو الوظيفي.

ج ـ حاولنا استكشاف إمكانات عقد حوار معرفي بين النظرية الدلالية العربية المستخلصة والنظريات التي قورنت بها، حيث بيّنا على الخصوص مدى الاستثمار المتاح للنتاج اللغوي العربي القديم في التنظير اللساني الحديث بوجه عام.

٢ ـ إسقاطاً «للإسقاط»

من غير النادر أن يتهدّد منزلق «الإسقاط» القراءات الحديثة للتراث. والإسقاط، حسب فهمنا له في حقل اللغويات، هو قراءة نظرية ما من خلال نظرية أخرى. ويمكن تصنيف الإسقاط بالنظر إلى ثلاثة وسائط أساسية: نوعه ودرجاته واتجاهه:

فمن حيث **النوع**، هو إسقاطان:

أ ـ «إسقاط وجود»، وهو أن تُنسبَ إلى نظرية ما مفاهيم أو أواليات أو سمات منهجية منعدمة فيها موجودة في نظرية غيرها. ومن أمثلة ذلك أن يقال إن «التحويلات» بالمفهوم التوليدي التحويلي موجودة بالخصائص الصورية نفسها في النحو العربي القديم، وأن يقال أيضاً إن البنية الصرفية ـ التركيبية في النظريات الحديثة هي بالحذافير ما كان يسمّيه الجرجاني نظرية النظم. ومن إسقاط الوجود كذلك أن يقابل مفهوم «البؤرة» مقابلة مطابقة بمفهوم «العناية/ الاهتمام» الوارد عند اللغويين العرب القدماء.

ب ـ «إسقاط تقييم»، وهو أن تُنتقد نظرية ما سلباً أو إيجاباً انطلاقاً من نظرية أخرى. مثال ذلك أن يُعاب على نظرية صورية أنها لا تعتمد الدلالة والتداول في رصد البنية الصرفية ـ التركيبية، أو أن يعاب في المقابل على نظرية وظيفية الأخذ بهذين البعدين في وصف وتفسير خصائص العبارات اللغوية.

ومن حيث **الدرجات**، منه ما يقف عند المصطلح حين يُتحدث عن نظرية ما بمصطلحات نظرية أخرى، حديثة أو قديمة، ومنه ما يجاوز ذلك إلى المفاهيم ذاتها.

ويمكن القول إن الإسقاط الحاصل بين نظريتين متزامنتين، وإن اختلفتا، أهون من الإسقاط الذي يحصل بين نظريتين منتميتين إلى حقبتين تاريخيتين متباعدتين.

ومن حيث **الاتجاه**، فإن أغلب أنماط الإسقاط وأشهرها إسقاط نظرية حديثة على الفكر التراثي إسقاط وجود، كما سبق أن بيّنا، أو إسقاط تقييم، كأن يعاب على هذا الفكر نهجه في التبويب أو خلوّه من أدوات الصورنة المنطقية ـ الرياضية مثلاً.

إلا أن من غير النادر أن يحصل العكس، فيُسقط الفكر التراثي على إحدى النظريات اللسانية الحديثة. المثال المعروف لهذا النمط من الإسقاط ما نجده في القراءات المتعصبة للتراث، التي تسعى في نفي الدرس اللساني الحديث باعتباره مجرّد بديل مصطلحي للنحو والبلاغة القديمين.

كيف يمكن إذن أن نقرأ النظريات اللغوية وأن نقارن بينها بعيداً عن منزلق الإسقاط؟

في رأينا أن أنجع السبل إلى تلافي الإسقاط (أو إسقاطه) سبيلان متكاملان هما:

ـ تحاشي الانطلاق من نظرية بعينها، حديثة أكانت أم قديمة؛

ـ وضع «ميتانظرية» تعلو جميع النظريات، وتشكل المرجع والحكم الوحيدين في القراءة والمقارنة معاً.

ولعل من البناءات النظرية التي تقترب من الميتانظرية المنشودة ما سمّيناه «النظرية الوظيفية المثلى» التي شغلناها لتقييم النظريات الوظيفية الحديثة، ونزعم أن في الإمكان تشغيلها في قراءة الجانب الدلالي من التراث اللغوي.

للاعتبارت السالفة لم نتوقف، منذ تشغيلنا نظرية النحو الوظيفي في دراسة

اللغة العربية، عن إقامة حوار مثمر بينها وبين تراثنا اللغوي؛ حوار يُسوّغه وييسره التآسر بينهما من حيث المفاهيم والمنطلقات المنهجية. ولهذا الحوار أمثلة كثيرة في ما كتبناه، وفي ما كتبه زملاؤنا ورفاقنا في مسيرة وضع نحو وظيفي للغة العربية.

خامساً: الآفاق

١ ـ المنجَز

تسعى النظرية الوظيفية المثلى في مجاوزة كفاية الوصف إلى تحقيق كفاية التفسير. ومن المفروض أن تسعى كذلك، وبعد ذلك، في تحصيل ما سمّيناه الكفاية الإجرائية.

وممّا لا يمكن إنكاره أن النظريات الوظيفية ـ أو بعضها على الأقل كنظرية النحو الوظيفي ـ قد بلغت مبلغا معقولاً في سعيها نحو إحراز كفاية التفسير، بربطها دراسة اللغة بقضايا الاكتساب والكليات اللغوية والنحو الكلي، وبولوجها مجالي التنميط ورصد التطور.

أما السعي في تحصيل الكفاية الإجرائية، فما زال متفرقاً يلتمس الطريق. ومن الجهود في هذا الاتجاه ما قيم به في مجال الترجمة في إطار النظرية النسقية ونظرية النحو الوظيفي، وما قيم به في مجال الاضطرابات اللغوية والتواصل الإشاري في إطار نظرية النحو الوظيفي.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن النظريات اللسانية الحديثة تصبو إلى روز أوالياتها ومدى صورنتها وصحتها عن طريق الحوسبة، وهو ما يسمّى «الكفاية الحاسوبية». ونشير في هذا الصدد إلى ما قدمه د. عز الدين البوشيخي في أطروحته(٢). كما استطاع بعض الباحثين مقاربة بعض الأنماط الخطابية كالخطاب السردي. ونشير هنا إلى بعض الأبحاث التي قام بها د. محمد جدير(٣)، ود. يحيى بعيطيش من الجزائر(٤).

---

(٢) عز الدين البوشيخي، «القدرة المتكلم التواصلية وإشكال بناء الإنحاء،» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، مكناس، المغرب، ١٩٩٨).

(٣) انظر: محمد جدير، **مقاربة وظيفية لرواية «ضحايا الفجر» لميلودي حمدوشي** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ٢٠٠٧).

(٤) انظر: يحيى بعيطيش، «نحو أسلوبية وظيفية للنص الأدبي: النص الشعري نموذجاً،» ورقة قُدّمت =

٢ ـ المأمول

يسعى النحو الوظيفي إلى مقاربة أنماط خطابية أخرى، بتسخير بعض آليات المنحى الوظيفي، ومن ذلك البحوث التي اهتمت بالخطاب الحجاجي. ونشير في هذا السياق إلى بعض البحوث الجادة التي قام بها باحثون من داخل المغرب ومن خارجه، ونذكر في هذا السياق بعض أبحاث د. حافظ إسماعيلي علوي، الذي يهتم بالحجاج في الخطاب القانوني وفي بعض الخطابات الأخرى، ود. أمامة الكتاني التي ركزت في أبحاثها على مقاربة الخطاب السياسي مقاربة حجاجية[٥]، وأ. عبد الهادي الشهري من العربية السعودية الذي يشتغل على الحجاج في الخطاب[٦]. . . وهناك دراسات وبحوث أخرى ينجزها طلبة باحثون آخرون في إطار بحوثهم الجامعية لنيل الدكتوراه، ولا شك أن هذه البحوث تفتح آفاقاً رحبة لتطوير النحو الوظيفي، كما أن النحو الوظيفي سيستفيد من هذه الدراسات في تطوير مشروعه. ونأمل أن تتوسع دائرة الاشتغال أكثر فأكثر.

خاتمة

ولنختم هذا التذكير الوجيز بالقول إن المنحى الوظيفي استطاع أن يحتل موقعه داخل البحث اللساني المغربي والعربي، وأن يعايش باقي مكوناته القديمة والحديثة في سلام نسبي. وأعانه على ذلك، في رأينا، ثلاثة أمور أساسية: **الأول** هو اجتهاد الباحثين الذين تبنّوه؛ **والثاني** هو انتهاجه نهجاً مغايراً في البحث؛ **والثالث** هو أنه لم يستهدف قط إقصاء المقاربات الأخرى بل، على عكس ذلك، ظل يستفيد منها رُؤى ونتائج كلما دعت الحاجة، واستطاع إلى ذلك سبيلاً، مؤمنا أشدّ الإيمان بوحدة البحث اللساني ونسبيته وإمكان التحاور الممنهج بين مذاهبه.

= إلى: الندوة الدولية التي نظمها مختبر البحث اللساني والبيداغوجي بكلية الآداب بمكناس تحت عنوان: «المنحى الوظيفي في اللسانيات العربية وآفاقه»، الجمعة والسبت ٢٣ ـ ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧.

(٥) أمامة الكتاني، «الخطاب الحجاجي في الانتخابات التشريعية بالمغرب ٢٠٠٧»، ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه.

(٦) انظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، **استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية** (الرياض: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٧)، والباحث في إطار إنجاز أطروحة دكتوراه بعنوان: «الحجاج عند ابن تيمية».

الفصل الثالث

تدريس اللسانيات باللغة العربية
بين الهاجس التربوي والمتطلبات العلمية

مصطفى غلفان(*)

ـ ١ ـ

الملاحظات الواردة في هذه الورقة نوع من التقييم الذاتي، وهي ليست حكماً على الكفاءات المهنية لمدرّسي اللسانيات. ما يهمنا في الأساس هو الكيفية التي تدرس بها اللسانيات في رحاب الجامعة المغربية، وتحديداً في شُعب اللغة العربية وعلاقة ذلك بـ:

١ ـ الخطاب التربوي (إذا افترضنا أن هناك بيداغوجية جامعية)؛

٢ ـ الخطاب اللساني العام؛

٣ ـ الخطاب العلمي.

إن العلاقة بين العلم وتدريسه علاقة معقدة تطرح أكثر من إشكال:

ـ من يدرس؟

ـ من ندرس؟

ـ ماذا ندرس؟

ـ كيف ندرس؟

(*) كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني، عين الشق ـ المغرب.

هذه بعض التساؤلات التي سنحاول الإجابة عنها في هذه الورقة.

ـ ٢ ـ

إننا نعتبر عملية التدريس في مستواها الجامعي حالة تواصل، وهي تعكس جملة أركان التواصل، نقتصر منها في هذه الدراسة على ثلاثة هي: **الباث** (الأستاذ)؛ **المتلقي** (الطالب)؛ **الرسالة** (اللسانيات).

الباث أو المرسل، وهو الأستاذ، «**مصدر المعرفة اللسانية**»: ما هو تكوينه اللساني والمعرفي والعلمي؟ وما هي تجربته الجامعية؟

إن مدرّس اللسانيات أستاذ جامعي قد يكون متخصصاً باللسانيات، درسها في تعليمه الجامعي الأول والمتقدم، أي في مستوى الدراسات العليا، على يد أساتذة متخصصين، وقام بدراسات وبحوث أكاديمية فيها. وقد يكون هذا المدرّس متخصصاً بعلوم اللغة العربية (نحوها ومعجمها وبلاغتها، وبكتب فقه اللغة) وقد جد نفسه، لأسباب مهنية، مضطراً إلى تكملة نصابه الأسبوعي (ساعات التدريس)، فكُلف بتدريس اللسانيات رغم أنه ليس متخصصاً بها.

قام هؤلاء الأساتذة المدرّسون بدور كبير في ملء الفراغ الذي كانت تعانيه كلياتنا في بداية الثمانينيات، وهي الفترة التي أصبحت فيها اللسانيات تدرّس في عدة سنوات، من الإجازة في الأدب، وتخصصاً قائماً بذاته ابتداء من السنة الجامعية ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤.

كان هذا المدرّس، المفعم بالحماسة الفكرية والسياسية، يلقي هذه الدروس في اللسانيات بدون أي تخطيط نظري مسبق. وكان الهدف الأول إيصال هذه المعرفة إلى الطالب نظراً إلى المكانة التي كانت تحظى بها اللسانيات آنذاك في الثقافة العربية عامة، والثقافة المغربية بصفة خاصة، باعتبارها مدخلاً إلى الحداثة الفكرية[1].

ومتلقي اللسانيات طالب ليس له إلمام نظري كبير بالعلوم الإنسانية، اللهم

---

(١) بالنسبة إلى هذا الموضوع، انظر: توفيق الزبدي، **أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث من خلال بعض نماذجه** (طرابلس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤)؛ مصطفى غلفان، **اللسانيات العربية الحديثة: دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية** (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب، ١٩٩٨)، و**اللسانيات في الثقافة العربية الحديثة: حفريات في النشأة والتكوين** (الرباط: دار المدارس، ٢٠٠٦).

إلا ما كان من أفكار عامة لا تغني ولا تسمن من جوع عن اللغة وعن اللسانيات كما كانت تدرّس ضمن مقررات الفلسفة في الثانوي[٢]. وبدون نية التقليل من قيمة طلبتنا، يمكن القول إن لهم ثقافة نحوية (بمعناها القديم) لا تتجاوز ما تعلموه في الابتدائي والثانوي. كل ما يعرفه المتلقي عن الثقافة اللغوية (مثل: اللغة واللهجة، وعلاقة اللغة بالمجتمع أو بالفرد، وتطور اللغة) يظل عاماً لا يساير ما حصل من تطور في مجال البحث اللغوي. ومع ذلك، فإن هذا المتلقي لا يهتم كثيراً بالقضايا اللغوية، بل يهتم أساساً بالمواد الأدبية (تاريخ الأدب العربي ومراحله، والنقد الأدبي القديم والحديث، والقصة والرواية والمسرح).

ولمتلقي اللسانيات أيضاً حمولته الثقافية الخاصة به، ورؤيته لقضايا اللغة العربية. وهو الذي عانى من أجل تعلمها في مرحلة التعليم الأساسي والثانوي ما عاناه الجميع من صعوبات جمة؛ تتمثل أساساً في التفاصيل المملة، والأسلوب المتجاوز في التلقين، والأمثلة التي لا علاقة لها بالواقع اللغوي اليومي. ومع ذلك، فهو يملك جملة من الأحكام القيمية حول لغته. إنه يعتز بها بشكل حماسي حتى ولو كان لا يتقنها ولا يجيدها، ويجد صعوبة في استعمالها كتابة ومشافهة. هذا المتلقي، كما عرفناه (إلا في حالات نادرة لا يعتد بها)، له مواقف معيّنة من اللسانيات.

وقد كشف استبيان وزّع على طلبة شعبة اللغة العربية وآدابها سنة ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦ على ما يلي:

- يعتقد الطلبة أن اللسانيات هي السبب الأول في الرسوب في السنوات التي تدرس فيها؛
- اللسانيات مادة معقدة وصعبة؛
- ليس فيها مراجع بالعربية؛
- تحتاج دراستها إلى اللغة الأجنبية.

وطبيعي أننا لا نشاطر طلبتنا مواقفهم هاته، إذ ليس هناك معارف أصعب من أخرى، والاستعداد الفكري الذي يحتاج إليه الطالب في الأدب ليس أقل من الاستعداد الذي يحتاج إليه في اللسانيات، علماً بأن اللسانيات تقوم على جملة من المفاهيم والتصورات المضبوطة شكلاً ومضموناً، وبالتالي فهي أكثر تحديداً

---

(٢) هذا موضوع آخر جدير بالبحث ونحن على عتبة إصلاح منظومتنا التعليمية، ويتعلّق الأمر بتدريس العلوم الإنسانية في المرحلة الثانوية.

من الأدب. أما الحاجة إلى اللغات الأجنبية، فلا تتعلق باللسانيات وحدها، فهل يمكن قبول مثل هذه الادعاءات في عصر العولمة ووسائل الاتصال المتعددة؟

أما **مواد التدريس**، فهي المواد اللسانية التي تعطى للطالب في شعب اللغة العربية وآدابها، وهي لا تخرج عن المحاور التالية: مفاهيم لسانية؛ تاريخ اللسانيات؛ نصوص لسانية.

وبغض النظر عن محتويات المقررات التي تعطى في المحاور السالفة الذكر، يلاحظ أن المواد المدرّسة لا تعطى وفق تصور نظري محدد للسانيات العامة، أو للبحث اللساني المتعلق باللغة العربية، وإنما حسب تكوين الأساتذة الموجودين في الشُّعب واهتماماتهم؛ فالمحاور الثلاثة التي لا تحيد عنها جل المقررات يمكن أن تواجه بسيل من الأسئلة المنهجية الموضوعية، ومنها:

- ما هي أهم المفاهيم؟ هل هناك مفاهيم هامة وأخرى غير هامة؟
- ومن يحدد هذه الأهمية؟
- وبالقياس إلى ماذا؟
- كيف يمكن أن يكون للسانيات تاريخها؟
- على أي أساس تختار هذه النصوص؟ وكيف ندرّسها؟ وما الهدف من وراء تدريسها؟

وتدريس اللسانيات في شُعب العربية لا يغطي جميع التيارات اللسانية الحديثة التي يجب على الطالب، مبدئياً، أن يلمّ بها، باعتبارها محطات هامة في تاريخ اللسانيات. إن طلبتنا لا يعرفون الكثير عن تصورات كبار اللسانيين، أمثال بلومفيلد وهاريس وكيوم وطنيير وهيلمسليف وغيرهم... في الوقت الذي نجدهم يتلقون نماذج متطورة جداً في إطار النحو الوظيفي أو النحو التوليدي، ويدرسون مجالات لسانية جديدة مثل: الحجاج والتداول.

تضم بعض المقررات أهم المفاهيم المتداولة في اللسانيات في اتجاهها البنيوي أو التوليدي أو الوظيفي. وتهتم أخرى بمفاهيم عامة لا تنتمي بالضرورة إلى أي تيار لساني مثل: مفهوم اللغة في أبعادها المتعددة اجتماعياً ونفسياً وتكوينياً وسيميولوجياً، وببعض المفاهيم المؤطرة للممارسة اللسانية نفسها، مثل مفهوم اللسانيات والنحو والفيلولوجيا وفقه اللغة.

في مادة النصوص اللسانية، تدرّس نصوص لسوسور وبنفنست وتشومسكي تتعلق ببعض المفاهيم الأساسية، سواء في اللسانيات العامة (لسان/ كلام، بنية/ علاقات، آني/ تعاقبي، موضوع اللسانيات... إلخ) أو بنظرية النحو التوليدي التحويلي.

يضيف مدرّسو هذه النصوص إلى مقرراتهم نصوصاً قديمة لسيبويه والجرجاني وابن جنّي وغيرهم. ولا نعرف سبباً لهذا الإقحام، لكنه على كل حال يشوش كثيراً على الفكر اللساني بمعناه العلمي الدقيق؛ لأنه لا يقيم فرقاً نظرياً أو منهجياً بين التفكير اللساني الحديث ونظيره اللغوي العربي القديم. وفي جميع الحالات، لا يقدم إلى الطالب المنهجية التي تدرّس بها النصوص اللغوية؛ فلكلّ مدرس طريقته الخاصة في تدريس النصوص التي يريدها وفق تصوراته الخاصة والأهداف التي يكون قد وضعها لنفسه هو لا لطلبته، أو تمشياً مع وعيهم وإدراكهم. ولنجبْ منهجياً عن جملة من الأسئلة:

- كيف نختار النصوص؟ ولمَ نختار هذه النصوص وليس نصوصاً غيرها؟

- هل يمكن دراسة النصوص بمعزل عن تاريخها الخاص وموقعها في تاريخ الفكر اللغوي العام، وعن المفاهيم الأساسية في اللسانيات نفسها، بوصفها نصوصاً مؤسسة تتوافر على ما يميزها نظرياً أو منهجياً من النصوص المتزامنة معها أو السابقة عليها، وهذا يعني أننا نجد أنفسنا مرة أخرى في حضن التاريخ؟

ـ ٣ ـ

أما تدريس تاريخ اللسانيات، وهو السائد، فيمكن تجاوزاً تقسيمه إلى أربعة أنواع:

١ ـ **التاريخ العام للسانيات**، تقدم فيه المراحل التي مر منها الفكر اللساني عبر تاريخه الطويل، مع تبيان خصائص كل مرحلة وسماتها. وقد يشمل هذا التاريخ المحطات الكبرى في الفكر اللغوي، منذ الهنود إلى يومنا، مروراً باليونان والرومان والعرب.

٢ ـ **التاريخ الداخلي لنظرية لسانية محددة**، مثل التطورات التي عرفها الدرس اللساني الوصفي مع دي سوسير، ثم مدرسة جنيف وبراغ وتفرعاتها إلى وظيفيات أو التوزيعية الأمريكية بمختلف اتجاهاتها، أو ما يتعلق بالتاريخ

الداخلي للنظرية التوليدية التحويلية منذ سنة ١٩٥٧ إلى النماذج المتأخرة.

٣ ـ **التاريخ الخاص بمستوى معين من مستويات الدرس اللساني** (تاريخ الدرس الصوتي عند الهنود والعرب، أو في الدرس اللساني البنيوي أو في التوليدي)، أو التتبع التاريخي العام لمعالجة قضايا التركيب أو الصرف أو الدلالة أو المعجم، أو في إطار تصور لساني محدد كتحليل بنية الجملة في الدرس اللساني الوصفي عامة، أو عند لساني محدد (بلومفيلد/ هاريس/ مارتيني) أو في النحو التوليدي.

٤ ـ **تاريخ مفهوم أو مفاهيم محددة** من خلال رصد التطورات النظرية والمنهجية التي عرفها هذا المفهوم أو ذاك.

إن التأريخ للسانيات ولمفاهيمها ومناهجها تأريخاً كلياً أو جزئياً يطرح من المنظور العلمي والتربوي أكثر من إشكال:

من المعروف أن كتابة تاريخ اللسانيات، أو أي علم، يحتاج إلى تصور محدد قبلياً لعلم التاريخ ولفلسفة التاريخ وتاريخ العلم، وتحديداً إلى موقف فلسفي وعلمي من جميع هذه المعارف متفرقة ومجتمعة. أي معنى للتاريخ؟ هل نحن أمام تاريخ آني أم تاريخ فني أم تاريخ نقدي أم تاريخ توثيقي؟ أي مفهوم يعطى حينئذ للعلم؟ كيف تحصل الثورات العلمية؟...

فتدريس تاريخ علم من العلوم ليس مسألة مسلّماً بها، ولا يحظى باتفاق جميع الدارسين، حتى خارج المحيط التربوي. والقول بتاريخ العلوم أو تدريسه هو في العمق موقف معرفي فلسفي من العلم نفسه يقول باستمرارية المعرفة عامة، والمعرفة العلمية خاصة، أي أن العلوم لا تنشأ من فراغ معرفي، وبالتالي فإن تدريس تاريخ اللسانيات يعني بكل بساطة أن اللسانيات ما هي إلا امتداد طبيعي للفكر اللغوي القديم. لكن أليس تاريخ العلم تاريخ أخطاء؟

وعندما تدرس اللسانيات أو مفاهيمها الكبرى، بنيوية أو توليدية أو وظيفية، باعتبارها تاريخاً استمرارياً، فإن هذا النوع من التدريس يخلّف لدى المتلقي إحساساً عاماً بتجانس المعرفة العلمية، ويخلق وهم **«أن الأول لم يترك للآخر شيئاً»**، وأن **«ليس في الإمكان أبدع ممّا كان»** ليتحول تاريخ اللسانيات إلى حكاية لها بداية أو بدايات: هندية ويونانية وعربية، ونهاية هي اللسانيات اليوم، وبالتالي تفقد اللسانيات أهميتها النظرية والمنهجية.

إن تدريس المعرفة العلمية وفق هذا المنظور يتمّ عن موقف سلبي تجاه

كل تقدم وتحرر من القديم وثقله في الفكر عامة وفي تعليم الناشئة بصفة خاصة، وهو في الواقع ليس سوى انعكاس لثقافة تاريخية تقليدية لقّناها ونحن ندرس تاريخ الأدب العربي. إن كتب تاريخ الأدب العربي حاضرة في لاوعينا رغم كل ما قيل حول إشكالية التحقيب.

والتأريخ يؤدي إلى تقديم مبسط، بل ساذج، للتصورات العلمية، فيلغي بكل بساطة ديناميكية الأفكار وصيرورتها والتفاعلات والقفزات والقطائع التي يعرفها النشاط العلمي عبر تطورها التاريخي وانتقالها من حالة إلى أخرى. كما أن التأريخ للمفاهيم اللسانية يقود إلى حيادها، وبالتالي إلى عدم المواجهة بينها وبين الواقع (هو هنا اللغة العربية). التأريخ الممارس بهذا المعنى نزوع نحو موضوعية مثالية حتى لا أقول وهمية. نحن نعرف أن كثيراً من المفاهيم المؤسسة للأطر النظرية مرتبطة في تطورها بالمعطيات التي أفرزتها، وأسهمت في جعلها واقعاً نظرياً ملموساً له أبعاد إجرائية.

تلك بعض الملامح العامة للمادة اللسانية التي تقدم بنسب متفاوتة في سنوات الإجازة في شُعب اللغة العربية، وإلى حد كبير في شُعب اللغات الحية الأخرى في كليات الآداب، مع اختلاف نوعي وكمي في الجانب التطبيقي.

ـ ٤ ـ

يكشف محتوى المحاور اللسانية في عملية تدريس اللسانيات باللغة العربية عن غياب كبير للتحليل اللساني المطبق على اللغة العربية؛ أي التحليل بمعناه العلمي كما يطبق بالنسبة إلى اللغات الأخرى، بدءاً بتحديد المتن اللغوي والإطار النظري، وما يتطلبه من فرضيات واستدلال وبراهين وتمثيل صوري.

ليس معنى هذا أن الأساتذة لا يطبقون ما يدرسون من مفاهيم على اللغة العربية فحسب، وإنما نقصد أن أغلب ما يُعطى في مجال اللسانيات هو الجانب التاريخي، سواء تعلق الأمر بتاريخ اللسانيات أو بتاريخ المفاهيم أو بتحليل النصوص اللسانية، قديمها وحديثها. أما اللغة العربية، أو على الأصح الأمثلة المقدمة منها، فهي على سبيل التوضيح والاستئناس ليس إلا. كما أن الأمثلة التوضيحية المقدمة لا تستند في الغالب إلى أرضية نظرية دقيقة، ولا تقوم على مقاربة مباشرة وحقيقية لمعطيات تتعلق باللغة العربية ذاتها كما هو متداول في الممارسة اللسانية.

هل يمكن تدريس المفاهيم اللسانية المعاصرة باستقلال عن اللغة التي ندرس

بها؟ وهل يمكن قبول أو رفض المفاهيم وحتى النماذج اللسانية نفسها والبرهنة على كفايتها أو نقصها والصعوبات التي تعترضها باستقلال عن اللغة المدروسة؟

على سبيل المثال، قد نحدد مفاهيم أساسية في اللسانيات الحديثة مثل: الفونيم أو المركب أو الجملة النواة، أو نعرض لترسانة المفاهيم الأخيرة في النحو التوليدي والنحو الوظيفي. وقد نقدم كيفية اشتغال هذا النموذج اللساني أو ذاك بشكل مضبوط ودقيق، حيث يتوافر التدريس على جميع مواصفات العرض التربوي الجيد، من تبسيط في الشرح وتسلسل في عرض الأفكار وتركيز على ما هو أساسي. لكن هذا المجهود يظل غير مفيد بالنسبة إلى الطالب ما لم يرتبط التقديم بمثال أو أمثلة محددة من اللغة العربية.

ما العمل؟ هل نقدم المثال من اللغة الإنكليزية أو اللغة الفرنسية التي يرجع إليها المدرّسون في الكثير من مصادرهم ومراجعهم؟ في هذه الحالة ما هي فائدة هذه العملية بالنسبة إلى الطالب واللغة والثقافة العربية بكاملها؟ ماذا سيكون رد فعل الطالب فكرياً؟

فالأستاذ في شُعب أخرى لا يجد أدنى مشكلة في تقديم المثال المناسب للمفهوم أو الظواهر المدروسة، لأن أمامه تراكمات تطبيقية هامة تسهل مهمته التربوية وتجعل المردودية أكبر.

أما في شُعب العربية، فإن تدريس المفاهيم اللسانية باستقلال عن اللغة العربية يفقدها كل أهمية، لأنه يجعل منها لا محالة مفاهيم فلسفية. إن السقوط في حضن المفاهيم المجردة، حتى ولو كان ذلك تاريخاً مركزاً أو متابعة للتحولات والتغيرات التي عرفتها هذه المفاهيم، فيه نوع من الهروب وخوف من معالجة اللغة العربية لسانياً. نعم، المفاهيم والنماذج من شروط وجود العمل اللساني نفسه، ولكنها ليست غاية في حد ذاتها.

وعندما نعطي لهذا المفهوم أو ذاك ما يقابله في لغات أخرى، فإننا نعتقد أن لا قيمة لتدريس هذا المفهوم في حد ذاته ومن أجل ذاته. من الناحية المبدئية، لا مانع من اللجوء إلى أمثلة من ألسن أخرى، ما دامت اللسانيات نظرية للغات ونظرية للغة البشرية، ونحن لا نقول بضرورة إيجاد نظرية خاصة باللغة العربية. مثل هذه المواقف لا قيمة لها من الناحية العلمية.

إن التعامل مع اللسانيات باللغة العربية بدون الاستناد إلى أمثلة حقيقية من اللغة العربية، يخلق لدى الطلبة في شعبة العربية ـ حسب تجربتي المتواضعة ـ

إحساساً غريباً بأن هذه اللسانيات بمفاهيمها ومنهجيتها لا تنطبق على اللغة العربية، وبالتالي لا تصلح هذه اللسانيات للغة العربية. وأكاد أجزم أن هذا الموقف يتجاوز دائرة الطلبة، لأننا نجد له أصداء في أوساط فكرية أخرى(٣).

غير أن تدريس اللسانيات باللغة العربية وتطبيقها على اللغة العربية لا يعنيان انتقاء أمثلة من هنا وهناك تكون في جوهرها معربة أو مترجمة أو قريبة من نظيراتها الفرنسية أو الإنكليزية، بل ينبغي أن تصدر هذه الأمثلة عن تصور عام وشامل لقضايا اللغة العربية، وهذا ليس في المتناول راهناً، في غياب تراكمات لسانية باللغة العربية.

ولربما جاز لنا أن ندّعي هنا أن تدريس اللسانيات بالعربية في جامعاتنا بهذا الارتباك الواضح، وغياب التصور المناسب للدرس اللساني العربي الهادف، مع ما تبع ذلك من منشورات وأدبيات عربية دون المستوى المطلوب، من الأسباب الرئيسية لما آل إليه وضع اللسانيات في ثقافتنا العربية الحديثة؛ إنه وجه آخر للعلاقة المتوترة بين اللسانيات واللغة العربية وهو موضوع تعرضت له في مكان آخر(٤).

على أن نهج التحليل اللساني للغة العربية من خلال تدريس اللسانيات ليس بالمهمة السهلة لأنه يتطلب من الطالب المتلقي معرفتين: معرفة واسعة ودقيقة بالنظرية اللسانية، في أبعادها الفكرية والمنهجية والمصطلحية، ومعرفة تامة بقضايا اللغة العربية ومشاكلها التركيبية والصوتية والدلالية والمعجمية. وموضوعياً لا يتوافر طالبنا الجامعي على إحدى هاتين المعرفتين، بله أن يتوافر عليهما معاً.

إن تدريس اللسانيات باللغة العربية يجب أن يراعي هذه الهواجس التربوية المتمثلة في التدرج والتوضيح والتمثيل والتحليل، لكن بدون إغفال المتطلبات العلمية المتمثلة في طبيعة الممارسة العلمية وشروط إنتاجها، والتي تشكل أساس الدرس اللساني الفاعل.

لا شك أن تدريس اللسانيات باللغة العربية مكسب علمي وحضاري يبين بالدليل الملموس، إذا كان الأمر يحتاج إلى دليل، أن العربية قادرة بكل بساطة أن تكون لغة العلم والمعرفة المعاصرة حتى الدقيقة منها. والاشتغال باللسانيات يجب

---

(٣) على سبيل المثال، انظر: محمد محمد حسين، **مقالات في الأدب واللغة** (بيروت: مكتبة الرسالة، ١٩٨٩).

(٤) انظر: غلفان، **اللسانيات العربية الحديثة: دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية**.

أن يكون استمراراً طبيعياً لما عرفته الثقافة العربية القديمة من اهتمام باللغة العربية ونحوها وقضاياها اللغوية العامة. إلا أن تدريس اللغة العربية يجب أن لا يقف عند هذا الحد؛ فتدريس اللسانيات في الثقافة العربية معناه أن نستفيد من روح هذه اللسانيات شكلاً ومضموناً. إنها رؤية حداثية لقضايا اللغة وللمجتمع بكامله في أبعاده الثقافية والحضارية، وبالتالي يجب أن تتحول إلى أداة للتأثير في واقعنا اللغوي.

إن تعامل اللسانيات مع اللغة العربية بحثاً وتدريساً، لا سيما في المستوى الجامعي، يجب أن يتجاوز الإحساس العام الذي ما فتئ يزداد عند الكثير من عامة المثقفين وخاصتهم؛ إحساس مفاده أن مبادئ اللسانيات ونظرياتها تصلح لجميع اللغات إلا للغة العربية.

ونحن نلاحظ في المجال اللساني العربي الصرف أن النتائج المتمثلة في إعادة النظر في تراكيب اللغة وصرفها ودلالتها ومعجمها من منظور اللسانيات الحديثة والمعاصرة لم تتأت لنا بعد؛ إذ إننا ما نزال ندرس السرد النظري: هل لدينا تحاليل بنيوية أو توليدية أو وظيفية شاملة للغة العربية؟

الواقع أن تدريس اللسانيات، كما يمارس الآن لدى فئة واسعة من المدرسين في الجامعة المغربية في شُعب العربية، لا يسمح بتطوير العمل اللساني المتعلق باللغة العربية، لأنه قاد إلى الابتعاد عنها، فاتحاً الباب لمنطق معرفي آخر يأخذ بعداً جديداً تحولت معه اللسانيات عندنا إلى قراءة في الموروث اللغوي العربي القديم (يكفي النظر إلى موضوعات بحوث الإجازة)، أو إلى تاريخ لمحطات لغوية حضارية في تناقض تام مع منطق البحث اللساني العالمي والمتمثل في كون موضوع اللسانيات هو اللسان في حد ذاته، ومن أجل ذاته، أي إن العمل اللساني قائم على تحليل البنى الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية.

وسواء درسنا اللسانيات كتاريخ أو كنصوص أو كمفاهيم، وأياً تكن التبريرات التربوية والمنهجية، يجب ألا يغيب عن الأذهان أن اللسانيات، بوصفها ممارسة علمية، تتمثل في دراسة بنى اللسان عبر مختلف المستويات وليس في شيء آخر. هذا التعريف للسانيات يؤخذ كله أو يترك كله، ولا تقبل أي مزايدة مهما تكن طبيعتها وأهدافها.

ولكي نحقق تدريس اللسانيات وفق منظور مضبوط علمياً وتربوياً، وجب الإقرار بكل موضوعية بأننا، أساتذة وطلبة، نحتاج فعلاً إلى قفزات نوعية تربوية وعلمية.

الفصل الرابع

هندسة التوازي النحوي وبنية الذهن المعرفية

محمد غاليم(*)

مقدمة

نحاول في ما يلي تبيان الأسس النظرية العامة التي تنبني عليها **هندسة التوازي (أو الدلالة التصورية)**، التي تشكل الإطار النظري والمنهجي لأبحاثنا، فنتناول، على وجه الخصوص، الموقف الذهني والتأليفية وما يتفرع عنهما من اعتبارات تتعلق بالاكتساب اللغوي. كما نحاول تفحص الدواعي التي فرضت تجاوز موقف المركزية التركيبية في اللسانيات التوليدية، وبلورة موقف هندسة التوازي؛ ونستدل على ورود هذا الموقف الأخير بحجج تجريبية تتعلق بطبيعة الأوليات والمبادئ اللغوية الخاصة، التي تميز كل مكون من المكونات الثلاثة المتوازية: التركيبية والصواتية والدلالية، والتي لا يمكن أن يكون بعضها مشتقاً من البعض الآخر، كما تفترض ذلك نظرية المركزية التركيبية القائلة باشتقاقية المبادئ التأليفية الصواتية والدلالية من التركيب. ونستدل كذلك على ورود نظرية هندسة التوازي بحجج نظرية تهم على الخصوص توافق هذه الهندسة والهندسة التي تطبع الأنساق المعرفية والإدراكية الأخرى؛ وهي نتيجة تسمح لهندسة التوازي النحوي بالاندماج الطبيعي في بيئة الذهن/ الدماغ المعرفية الواسعة.

(*) معهد الدراسات والأبحاث للتعريب ـ الرباط.

أولاً: الذهنية والتأليفية

تنبني نظرية الدلالة التصورية على الأسس النظرية نفسها التي قام عليها النحو التوليدي. ومن أبرزها، الموقف الذهني والتأليفية.

١ ـ الموقف الذهني/النفسي

تُعتبر كل نظرية دلالية نظرية ذهنية/نفسية إذا افترضت أن المعنى موضوع نفسي، وأن بناء معاني التعابير اللغوية ليس إلا جزءاً من العمليات النفسية أو الذهنية، التي تقوم عليها القدرة اللغوية الباطنية لدى المتكلم. فالهدف الذي تسعى إليه أي نظرية دلالية نفسية، ليس ربط اللغة بنموذج رياضي/منطقي، كما في دلالة النماذج النظرية، ولا ربطها مباشرة بالعالم، كما في النظريات البيئية، وإنما هو توضيح الكيفية التي ترتبط بها اللغة والعالم بعضهما ببعض في الذهن البشري، لتبيان الصورة التي يتعالق فيها التمثيل الذهني للجمل والتمثيل الذهني للعالم[١].

وتندرج الدلالة التصورية في هذا الإطار؛ وذلك لانطلاقها من مسلّمة ذهنية مفادها أن المعنى في اللغة الطبيعية بنية معلومات مرمزة في الذهن البشري، أو هو تمثيل ذهني. ومن ثمة، فإن المعلومات التي تحملها اللغة مصوغة بالطريقة التي ينظم بها الذهن التجربة، ولا يمكن لهذه المعلومات المتجلية في تعابير البنية التصورية أن تحيل إلى العالم الواقعي، كما في نظريات أخرى، وإنما إلى عالم مسقط ناتج من هذه البنية، ووليد التنظيم الذهني المذكور[٢].

---

(١) انظر: محمد غاليم، **المعنى والتوافق: مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي** (الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٩٩)، ص ٤٧، و Philip Johnson-Laird, «Formal Semantics and the Psychology of Meaning,» in: S. Peters and Esa Saarinen, eds., *Processes, Beliefs, and Questions: Essays on Formal Semantics of Natural Language and Natural Language Processing*, Studies in Linguistics and Philosophy (Paris: Reidel Publishing Compagny, 1982), pp. 6-7.

وانظر التفصيل في أسس الدلالة التصورية ومبادئها في: محمد غاليم: **النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة: مبادئ وتحاليل جديدة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧)؛ **المعنى والتوافق، مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي**، و Ray S. Jackendoff: *Semantics and Cognition*, Current Studies in Linguistics (Cambridge, MA: MIT Press, 1985); *Semantic Structures*, Current Studies in Linguistics (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), and *Foundations of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

(٢) انظر: غاليم، **المعنى والتوافق: مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي**، ص ٥٢ و٥٥، و Ray S. Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*, Explorations in Cognitive Science (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), p. 122.

وبهذا، فإن تصور موضوع الإحالة اللغوية في إطار نظرية الدلالة التصورية، وبناء على المسلّمة الذهنية خاصة، يعني أن البشر لا يتحدثون عن الأشياء إلا بفضل امتلاكهم تمثيلات ذهنية عنها. فإذا لم يكن لكيان مثل ك في العالم الواقعي تمثيل في ذهن المتكلم م، فإن ك لا وجود له عند م، أو ليس في متناول م، فلا تمكن الإحالة إليه في قول معيّن. ولذلك، فليس وجود ك الواقعي شرطاً كافياً لقدرة م على الإحالة إليه، كما أن هذا الوجود الواقعي ليس شرطاً ضرورياً؛ إذ هناك عدد من الكيانات يحيل إليها المتكلمون، وليس لها مقابلات ملائمة في العالم الواقعي، كالكيانات في الصور الذهنية والأحلام والهلوسات. إن الإحالة إذن، علاقة قائمة بين التعابير اللغوية وتأويلات المتكلمين للعالم الخارجي، حيث يكون التأويل ناجماً عن تفاعل بين الدخل الخارجي والوسائل الصالحة لتمثيله داخليا(٣).

ويعني «الذهن» أو «الذهن/ الدماغ» (Mind/Brain) في العلم المعرفي الحديث، وتبعاً لتشومسكي أساساً، مجالاً وصفياً بين اللاوعي الفرويدي والمادة الفيزيائية. ويمكن تخصيصه باعتباره **تنظيم الدماغ** ونشاطه الوظيفيين، ويظهر جزء صغير منه في الوعي ولا يظهر جله. ولتمييز الذهن بهذا المعنى الاصطلاحي من باقي الاستعمالات الجارية، تسميه الدلالة التصورية **ذهناً وظيفياً**. وقد جرت العادة بفهم مصطلحي «وظيفة» و«دماغ» هنا بربطهما تباعاً بمصطلحي «برمجية» و«عتاد» عند الحديث عن الحواسيب(٤).

٢ ـ التأليفية

من الخصائص الجوهرية التي تتفرد بها اللغة الطبيعية خصيصتها التأليفية (Combinatoriality)، أي قدرة متكلميها على خلق عدد لا محدود من الأقوال وفهمها، انطلاقاً من التأليف بين عناصر محدودة العدد، تبعاً لمبادئ معيّنة أو قواعد. وتعتبر هذه الخصيصة، المرتبطة بمفهوم النسق التوليدي، من الخصائص الجوهرية في تصور النحو التوليدي بمعناه الحديث، عند تشومسكي، الذي انبنى على التطور الذي حصل في التقنيات الصورية لوصف القواعد وأنساق القواعد، والذي اشتق من العمل المتعلق بأسس الرياضيات خلال النصف الأول

---

(٣) انظر: المصدران نفسهما، ص ٥٩، و ١٢٧ ـ ١٢٨ على التوالي، و Jackendoff, *Foundations of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, p. 304.

(٤) انظر: Jackendoff, *Foundations of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, p. 21.

من القرن العشرين، وهي التقنيات نفسها التي قادت إلى تطوير الحاسوب.

وعندما نضع التأليفية في إطار الموقف الذهني من موضوع اللغة، تصبح المسألة كالتالي: بما أن عدد الأقوال الممكنة في اللغة الطبيعية عدد لا محدود، فإن مستعملي اللغة لا يمكنهم تخزين الأقوال في رؤوسهم؛ بل إن رصد المعرفة اللغوية بطابعها الإبداعي يتطلب مكونين: **الأول** لائحة محدودة من العناصر البنيوية الصالحة للتأليف، وهي المسمّاة عادة «معجماً»؛ **والثاني** مجموعة محدودة من المبادئ والقواعد للتأليف بين العناصر المذكورة، أو ما يسمّى «نحواً»[٥].

وعن الموقف الذهني والتأليفية ينتج سؤال الاكتساب: كيف تقوم في ذهن الطفل قواعد لغته؟ وما هي المعرفة المسبقة التي يجب أن يملكها الطفل حتى يتمكن من لغته؟ وهو السؤال الذي يعبّر عنه عادة باصطلاح **«فقر المنبه»**، ومفاده أن الطفل يجد نفسه أمام عدد من التعميمات المختلفة الممكنة للمعطيات، لكنه ينشأ بالتعميم «الصائب» الذي يوافق تعميمات المجموعة اللغوية؛ أي أنه يعرف مسبقاً الاختيار المناسب، ومن ثمة يكون على النظرية اللسانية أن تجيب عن «مفارقة اكتساب اللغة» هذه، وذلك بتحديد خصائص المعرفة الوظيفية اللغوية التي لا تتعلم، وإنما تشكل أساس التعلم، وهو ما يصطلح عليه بالنحو الكلي[٦].

ثانياً: هندسة التوازي وتصميم النحو

من الأهداف الرئيسية التي تتوخى نظرية الدلالة التصورية تحقيقها هو **إعادة إدماج** النحو التوليدي، بما في ذلك نظرية الدلالة، في العلوم العصبية والمعرفية بكيفية تجعله يتلاءم بصورة طبيعية مع الهندسة الواسعة للذهن/الدماغ، وذلك وفاء بوعد قطعته اللسانيات التوليدية على نفسها منذ كتاب تشومسكي **مظاهر النظرية التركيبية** سنة ١٩٦٥، الذي جاء فيه: «لنلاحظ أننا لا نقصد، طبعاً، أن وظائف اكتساب اللغة تنجزها مكونات منفصلة تماماً في الذهن المجرد أو

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٦) انظر: Ray S. Jackendoff, «Précis of Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution,» *Behavioral and Brain Science* (25 July 2002), p. 3, <http://www.bbsonline.org/Preprints/Jackendoff-07252002/Referees>.

الدماغ الفيزيائي [. . .] وبالفعل، فمن مشاكل علم النفس الهامة أن نحدد إلى أي حد تقتسم مظاهر أخرى للمعرفة خصائص اكتساب اللغة واستعمالها، وأن نحاول، في هذا الاتجاه، تطوير نظرية للذهن أغنى وأوسع»[٧].

وقد كان السؤال ملحّاً في السنوات التي سبقت كتاب تشومسكي **المشار إليه** حول كيفية ربط البنية التركيبية بالمعنى. وتبعاً لافتراض تقدم به أولاً كاتز وبوسطل (١٩٦٤)، بلور تشومسكي (١٩٦٥) الافتراض المثير القائل إن المستوى التركيبي الوارد في تحديد المعنى هو البنية العميقة، وهو افتراض يعني، في صيغته الضعيفة، أن اطرادات المعنى تكاد تكون مرمزة مباشرة في البنية العميقة، فعُقدت آمال كبيرة على هذا الجزء من النحو التوليدي لدى الباحثين في مجالات العلوم المعرفية خاصة، على اعتبار أن آليات النحو التوليدي إذا قادتنا إلى المعنى، أمكنها أن تقودنا إلى الكشف عن خصائص الفكر والطبيعة البشريين.

لكن المسار الذي سار فيه بعد ذلك التيار الرئيسي في النحو التوليدي بقيادة تشومسكي، لم يساعد على بناء نظرية للمعنى في الإطار التوليدي النفسي، ولا على تثبيت منزلة اللسانيات التوليدية ضمن العلوم المعرفية المهتمة بمختلف خصائص الذهن/ الدماغ البشري. ومرد ذلك أساساً إلى حصر الخاصية التوليدية الإبداعية للغة في المكوّن التركيبي، واعتبار الصواتة والدلالة مكونين «تأويليين»، أي أن خصائصهما التأليفية مشتقة من تأليفية التركيب.

١ ـ من مركزية التركيب إلى هندسة التوازي

لقد كان على تشومسكي أن يستدل على أن اللغة تتطلب نسقاً توليدياً يمكّن من التنوع اللانهائي للجمل. لكنه افترض، بدون حجج حقيقية (انظر مثلا الصفحات: ١٦، ١٧، ٧٥، ١٩٨، من كتاب تشومسكي (١٩٦٥))، أن التوليدية تكمن في المكوّن التركيبي للنحو ـ الذي يبني المركّبات انطلاقاً من الكلمات ـ وأن الصواتة (أي تنظيم أصوات الكلام) والدلالة (أي تنظيم المعنى) مكوّنان «تأويليان».

وقد كان هذا الافتراض معقولاً في الستينيات؛ إذ كان الأساس تبيان أن **شيئاً ما** في اللغة توليدي، فبدا المكوّن التركيبي المكوّن «الناضج» لأخذ هذه المنزلة

(٧) انـظـر: Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, MA: MIT Press, 1969), References, p. 207.

المركزية في تصميم النحو، وذلك مقارنة بالمعطيات الهزيلة آنذاك في مجالي الصواتة والدلالة؛ فقد اعتبرت الصواتة مستوى أدنى مشتقاً من التركيب الذي ينظم الكلمات، ويضعها في الترتيب المطلوب لتكتفي الصواتة بتحديد نطقها. ولم يكن في المجال الدلالي سوى الاقتراحات الأوّلية لكاتز وفودور (١٩٦٣) وكاتز وبوسطل (١٩٦٤)، وأعمال بيرفيتش (١٩٦٧) و(١٩٦٩)، وفنريش (١٩٦٦)، فلم يكن هناك أي داع لوضع الافتراض الذي يحصر التعقيد التأليفي كله في التركيب موضع السؤال[^٨]. لكن تقدم البحث وتراكم النتائج في الصواتة والدلالة سيكشفان تدريجياً عن ضرورة إعادة النظر في هذه «المركزية التركيبية».

وقد طرأ التحول في تصور موضوع الصواتة في أواخر السبعينيات مع ظهور الأعمال الرائدة عند ليبرمان وبرينس (١٩٧٧) وغولدسميث (١٩٧٩)، لتتطور الصواتة سريعاً إلى مكوّن يمتلك بنيته التوليدية السّلّمية المستقلة عن التركيب، والقائمة على بنى فرعية متوازية أو صفوف (tiers). ومثال السّلّمية الصواتية التنظيم السّلّمي الذي تقوم عليه البنية المقطعية، فنواة المقطع تأتلف مع الذيل لتشكيل القافية، وتأتلف القافية بدورها مع الاستئناف لتشكيل تمام المقطع، وتأتلف المقاطع في وحدات أوسع كالقدم والكلمات الصواتية، وتأتلف الكلمات الصواتية كذلك في وحدات أكبر كالمركّبات الصواتية. والأساس هنا أن هذه البنى السُلّمية ليست مكوّنة من أوليات تركيبية كالأسماء والأفعال والحدود، وإنما من عناصر ملازمة للصواتة، كالسمات الصواتية المميزة والقطع والمقاطع والمحيط التنغيمي، ومن مبادئ كالبنية المقطعية وقواعد النبر والانسجام الحركي. كما أن هذه البنى، وإن كانت سُلّميّة، فهي ليست تكرارية، بالمعنى الحصري الملحوظ في التركيب، والظاهر مثلاً في ورود مكون داخل مكوّن آخر من النمط نفسه؛ إذ المقطع مثلاً لا يرد داخل مقطع آخر. ومن ثمة، فإن المبادئ التي تحكم البنى الصواتية ليست مشتقة من التركيب وإنما تشكل نسقاً مستقلاً من القواعد التوليدية.

وبالإضافة إلى المبادئ التوليدية التي تصف هذه البنيات المتوازية، هناك مجموعة من القواعد الوِجاهية (Interfaces) (أو قواعد التوافق)، التي تضبط الكيفية التي تتوافق بها البنى المتوازية المستقلة داخل النسق، وهي قواعد من أهم خصائصها أنها لا تقيم بين البنى سوى تشاكلات جزئية، أي أنها لا «ترى»

[^٨]: انظر: Jackendoff, *Foundations of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, pp. 5-6.

جميع مظاهر البنى التي تربط بينها. ومثال ذلك داخل النسق الصواتي أن القواعد الوجاهية التي تربط بين المحتوى المقطعي والشبكات العروضية (Metrical Grids) لا «ترى» تماماً استئناف المقطع، فلا تهتم (قواعد النبر) إلا بما يجري في القافية.

ومثلما تظهر خصائص الربط الجزئي في القواعد الوجاهية داخل النسق الصواتي، تظهر كذلك في القواعد الوجاهية الرابطة بين النسق الصواتي برمته والنسق التركيبي. ومثال ذلك أن الصواتة قد «ترى» بعض الحدود التركيبية لكنها لا «ترى» عمق الإدماج التركيبي؛ إذ تشكل أداة التعريف والاسم في المعطى: **القط**، مثلاً، كلمة صواتية واحدة، لكن هذا المعطى في التركيب مقولتان اثنتان: الحد والاسم. كما أن التركيب لا «يرى» المحتوى القطعي للكلمات الصواتية، ولذلك ليس هناك قاعدة تركيبية لا تنطبق إلا على الكلمات المبتدئة بباء مثلاً.

٢ ـ في الأوليات والصفوف التصورية

إن ما ذُكر بخصوص تطور الصواتة وقع كذلك في المجال الدلالي؛ فخلال السبعينيات والثمانينيات تطورت عدة نظريات دلالية مختلفة جذرياً عمّا سبق. منها، مثلاً، الدلالة الصورية (بارتي ١٩٧٦)، والنحو المعرفي (ليكوف ١٩٨٧، وفوكونييه ١٩٨٤، ولينكيكر ١٩٨٧، وتالمي ٢٠٠٠)، والدلالة التصورية (جاكندوف ١٩٨٣، ١٩٩٠، وبنكر ١٩٨٩، وبوستيوفسكي ١٩٩٥)؛ إضافة إلى أعمال هامة تمّت في إطار اللسانيات الحاسوبية وعلم النفس المعرفي، وهي أطر تتفق كلها، مهما تكن الاختلافات بينها، في أن الدلالة نسق توليدي مستقل بخصائصه التأليفية، ولا يقوم على وحدات تركيبية كالمركّبات الاسمية والفعلية، وإنما يمتلك أولياته الدلالية ومبادئه الذاتية الخاصة[٩].

وتخصص نظرية الدلالة التصورية المعنى باعتباره تمثيلات ذهنية مبنية في صورة تنظيم معرفي هو البنية التصورية. والبنية التصورية ليست جزءاً من اللغة في حد ذاتها، وإنما هي جزء من الفكر. إنها المحل الذي يتم فيه فهم الأقوال اللغوية في سياقاتها، بما في ذلك الاعتبارات الذريعية والمعرفة الموسوعية؛ إنها البنية

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ١١؛ ومحمد غاليم: «بعض مهام اللسانيات في السياق المعرفي،» فكر ونقد (الدار البيضاء)، السنة ١٠، العدد ٩٦ (٢٠٠٨)، والنظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة: مبادئ وتحاليل جديدة، الفصل الأول.

المعرفية التي ينبني عليها التفكير والتخطيط، فيعتبر هذا المستوى المفترض للبنية التصورية المقابل النظري لما يسمّيه الحس المشترك «معنى». وهو نسق تأليفي مستقل عن البنية التركيبية وأغنى منها إلى حد بعيد، أولياته كيانات تصورية، مثل الأفراد والأحداث والمحمولات والمتغيرات والأسوار. وبخلاف علاقات العلو والترتيب الخطي التي نجدها في التركيب، فإن البنية الدلالية تقوم على مبادئ تأليفية ذاتية، كالروابط المنطقية وعلاقات الدالات بموضوعاتها، والأسوار بالمتغيرات المربوطة، والعلاقات النعتية، وعلاقة الأقوال بالاقتضاءات[١٠]. وتنتظم هذه الأوليات والمبادئ، كما هو الحال في الصواتة، في صفوف دلالية/ تصورية، كالصف الوصفي والصف الإحالي وصف بنية المعلومة.

ولتقديم فكرة مجملة عن طبيعة هذه الصفوف[١١]، نأخذ المثال (١)، حيث يقع النبر على زيد، وتمثل في (٢)، باختصار، للمعلومات التصورية التي يهتم بها كل صف:

(١) ذهب زيد إلى الرباط

(٢) أ. الصف الوصفي:

[وضع ذهب ([موضوع زيد] ١، [مسار إلى ([مكان الرباط] ٢)])] ٣

ب. الصف الإحالي:

١	٢	٣
∃ س زيد س	∃ ص الرباط ص	(ذهب س إلى ص)

ج. صف بنية المعلومة: ١

[+ بؤرة]

فيهتم الصف الوصفي بتخصيص الأوليات (أو المقولات) التصورية وتنظيم الدالات والموضوعات. ويهتم الصف الإحالي بالإفادة الإحالية أو الوجودية المتعلقة بالمكوّنات التي توافق أفراداً في العالم كما يتصوره المتكلم؛ فتوافق

(١٠) انظر: Jackendoff, «Précis of Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution,» pp. 123-124.

(١١) انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، الفصل ١٢ على الخصوص.

القرينتان أ وب التسورين الوجوديين على **زيد والرباط**، وتفيد القرينة ج قيام حدث ذهاب زيد إلى الرباط، وهو ما يوافق التسوير الوجودي المتعلق بمتغير الحدث عند ديفدسن. أما صف بنية المعلومة، فيهتم بتمييز المعلومة الجديدة (البؤرة)، أي **زيد** في أ، من المعلومة القديمة (الاقتضاء).

ومثلما هو الحال في الوِجاه (Interface) بين التركيب والصواتة، فإن الوجاه بين التركيب والدلالة لا ينبني على التشاكل التام؛ فبعض مظاهر التركيب لا تمس الدلالة. مثال ذلك أن البنية الدلالية في لغة معيّنة تبقى كما هي، سواء وسم التركيب تطابق الفعل والفاعل، أو تطابق الفعل والمفعول، أو إعراب الرفع والنصب. ولا يهم البنية الدلالية أن يضع التركيب الفعل بعد الفاعل (كما في الإنكليزية) أو في آخر الجملة (كما في اليابانية). فبما أن هذه المظاهر التركيبية لا تربطها صلة بالدلالة، فإن المكوّن الوجاهي لا يلتفت إليها.

كما أن بعض مظاهر الدلالة لا تأثير لها في التركيب. ومن الأمثلة المعروفة في هذا الباب أن صورة الاستفهام التركيبية يمكن أن تستخدم لدلالات مختلفة، كطلب الحصول على المعلومة في نحو:

(٣) أ. هل زيد مريض؟

أو لامتحان شخص ما نحو:

ب. هل الإعراب كلي؟

أو للتعبير عن السخرية نحو:

ج. هل البابا كاثوليكي؟

ومن الأمثلة كذلك أن الفاعل «المعني» في (٤) ليس هو الكيان الذي يحيل إليه عادة الفاعل الظاهر في التركيب:

(٤) أ. [يقول النادل للنادل الآخر]:

يريد طجين اللحم شاياً آخر

[تأويل: «**يريد الشخص الذي طلب/ يأكل طجين اللحم**...»]

ب. يوجد تشومسكي في رف المكتبة الأعلى بجوار أفلاطون

[تأويل: «**يوجد الكتاب الذي ألفه تشومسكي**...»]

فمثل هذه الحالات المسماة «تحويل الإحالة» منذ نونبرك (١٩٧٩) لا تتضمن أي أثر تركيبي للأجزاء المشار إليها بخط أسود في التأويل. ولا يمكن إزاحة مثل هذه الظواهر واعتبارها «ذريعية» تقع خارج النسق النحوي، لأن تحويل الإحالة يمكن أن يكون له أثر نحوي غير مباشر. ومن أمثلة ذلك أن نتصور المرحوم ياسر عرفات يحضر مسرحية بعنوان «فلسطين في تل أبيب» وما وقع كالتالي:

(٥) صُعِق ياسر عرفات حين رأى نفسه يغني معانقاً شارون

فالذي يغني معانقاً شارون، هو الممثل الذي يمثل شخصية عرفات، ومن ثمة فتأويل نفسه يستلزم تحويل إحالة. والحال، أننا لا يمكن أن نقول إن ما وقع هو (٦):

(٦) (على الخشبة) صُعِق ياسر عرفات حين رأى نفسه يقف ويخرج غاضباً

أي أن الضمير المنعكس المحيل إلى الشخصية الممثلة (في المسرحية) يمكنه أن يعود على الفرد الواقعي، إلا أن العكس غير صحيح. وبما أن استعمال الضمائر المنعكسة مركزي في النحو، فإن تحويل الإحالة لا يمكن اعتباره ظاهرة خارج النحو[١٢].

ومن الأمثلة أيضاً مثال «التأليف المغنى» المرتبط بحالات لا يكون فيها لبعض أجزاء المحتوى الدلالي ما يوافقها بتاتاً في البنية التركيبية والصواتية. ومثال ذلك الجملة (٧) التي تفيد التكرار رغم خلوها من أي صرفية أو وحدة معجمية ظاهرة تعني ذلك:

(٧) سعل زيد حتى «نهاية الرحلة، الصباح»

فـ سعل زيد تعني أساساً: سعل مرة واحدة، أي أنها تعبّر عن حدث محدود ذاتياً، يعني أن السعال وقع ثم انتهى معلناً نهاية الحدث. كما أن حتى متلوة بهدف فضائي أو زمني، لا تفيد تكرار النوم مثلاً في (٨):

(٨) نام زيد حتى «نهاية الرحلة، الصباح»

---

(١٢) انظر: غاليم، المصدر نفسه، و Jackendoff, *Foundations of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, pp. 12-13.

لذلك يجب البحث عن تأويل التكرار في (٧) ليس في وحدة معجمية وإنما في تفاعل المحتويات الدلالية داخل الجملة، أي على مستوى التأليف الدلالي المشترك. إن **حتى** تضع، من حيث دلالتها، حداً زمنياً (أو فضائياً) لسيرورة غير محدودة زمنياً. فـ نام زيد في (٨) تعبّر عن سيرورة تتصور باعتبارها غير محدودة، لذلك يمكن أن تحدها **حتى** معلنة نهايتها.

لكن سعل زيد تعبّر، كما سبق، عن حدث محدود ذاتياً، فلا يمكن إخضاعه لحد ثان خارجي تفرضه **حتى**. لذلك، فإن (٧) تؤول على متوالية من السعال تشكل سيرورة يمكن أن تحدها **حتى**؛ أي أننا بصدد إسقاط الحدث «النواة» على متوالية تكرره عدداً نونياً من المرات، وهو تكرار يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية، فيسوغ حده بعبارة مثل **حتى**[١٣].

ومن أمثلة الربط الوجاهي الجزئي بين الدلالة والصواتة العلاقة التي يقيمها الوجاه الصواتي ـ الدلالي بين النبر والتنغيم في النسق الصواتي والبؤرة في بنية المعلومة في النسق الدلالي بخصوص الجملة (١) سابقاً، وهو مظهر لا علاقة له هنا بالتركيب.

ثالثاً: هندسة التوازي وبنية الذهن/ الدماغ

يتبين ممّا سبق أن هندسة النحو المتوازية في نظرية الدلالة التصورية تقوم على ثلاثة مكوّنات توليدية من قواعد التكوين الصواتية والتركيبية والدلالية، يحدد كل مكوّن منها نمطه الخاص من البنى المترابطة والمتفاعلة في ما بينها عبر مكوّنات وجاهية. فتخصص سلامة تكوين الجملة، في هذا الإطار، بسلامة تكوين بُناها الثلاث الصواتية والتركيبية والدلالية، بكيفية مستقلة، وبسلامة التوافق بينها عبر الوجاهات. ومن القواعد الوجاهية الأولية بين الصواتة والتركيب أن الترتيب الخطي للوحدات في الصواتة يوافق الترتيب الخطي للوحدات الموافقة في التركيب. ومن القواعد الوجاهية الأولية بين التركيب والدلالة أن الرأس التركيبي (سواء أكان فعلاً أم اسماً أم صفة أم حرفاً) يوافق دالة دلالية، وأن موضوعات الرأس التركيبية (كالفاعل والمفعول) توافق

---

(١٣) انظر: غاليم: المصدر نفسه؛ **والنظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة: مبادئ وتحاليل جديدة،** ص ١٢٩ ـ ١٣٠، و Jackendoff, «Précis of Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution,» p. 388.

موضوعات الدالة الدلالية. وما ينتج من هذين المبدأين الوجاهيين الأوليين، أن التركيب يملك، إلى حد كبير، ترتيب الصواتة الخطي، لكنه يملك البنية الإدماجية للدلالة.

تمكّن هذه الهندسة النحوية، **أولاً**، من ربط بساطة التصميم النحوي بالكفاية التجريبية. فإذا كانت هندسة التوازي تمكّن، مثلاً، من رصد أفضل للمحيط النغمي أو لعلاقة البؤرة بالنبر، فإن ذلك يحسب لصالحها. كما تمكّن من ربط علاقة التركيب بالدلالة بميزان القوى بين مكوّنات النحو. والنتيجة ألا نجد أنفسنا دائماً، كما هو الأمر في نظرية المركزية التركيبية، أمام السؤال: ماذا يجب أن نضيف إلى التركيب حتى نتمكن من رصد هذه الظاهرة أو تلك؟ بل يصبح السؤال: إلى أي مكوّن تنتمي الظاهرة؟ إلى التركيب أم إلى الدلالة أو الوجاهات؟

وتمكّن هندسة التوازي، **ثانياً**، من إعادة دمج نظرية القدرة اللغوية، أو اللسانيات بكيفية شاملة، في بيئة الذهن/الدماغ المعرفية، إلى جانب العلوم المعرفية والعصبية الأخرى، كما كان هذا مطلب اللسانيات التوليدية منذ الستينيات، ومثّلنا له بما عبّر عنه تشومسكي (١٩٦٥) في النص الذي أوردناه في مستهل الفقرة (**ثانياً**). ذلك أن النظر إلى نظرية البنية اللغوية في علاقتها بنظرية الذهن/الدماغ وإقامة ربط طبيعي بين النظريتين أضحيا اليوم من معايير التقييم ومستلزماته التي تساعد على ترجيح نظرية على أخرى. وتسمح نظرية التوازي، كما سبق، وخلافاً لنموذج المركزية التركيبية، بدمج فعلي للسانيات في العلوم العصبية المعرفية الأخرى، نظراً إلى التوافق القائم بين الهندسة اللغوية التي تفترضها هذه النظرية وهندسة الذهن/الدماغ العامة التي يتصف بها باقي الأنساق المعرفية والإدراكية؛ إذ تقوم هذه الأخيرة كذلك على أنساق تأليفية متوازية مستقلة تربط بينها مبادئ وجاهية تقيم تشاكلات جزئية. ونمثّل لذلك بمثالين يهمان الكيفية التي ترتبط بها البنية اللغوية بباقي الذهن/الدماغ، هما العلاقة بين الصواتة والنسق السمعي لإدراك الكلام والنسق الحركي لإنتاجه، والعلاقة بين النسق البصري والدلالة.

١ ـ الصواتة ونسقا إدراك الكلام وإنتاجه

عند الربط بين تحليل التردد في الإشارة الكلامية والبنية الصواتية للقول، نجد أن بعض مظاهر الإشارة الكلامية لا تؤدي أي دور في البنية الصواتية،

ويجب أن تحلل خارجها. وذلك كالطابع الفردي لصوت المتكلم، وتبرته الشخصية، ودرجة تدفق الكلام عنده... إلخ. فمثل هذه المظاهر في الإشارة الكلامية تُستعمل لأغراض معرفية أخرى، ولكن ليس لأغراض الكلام. ومن ثمة نرى أن الربط بين النسق السمعي والصواتي يتسم بالسمات العامة نفسها التي تتسم بها الوجاهات داخل اللغة، أي إقامة توافقات جزئية بين مظاهر بنى ذهنية منفصلة.

وتصدق الملاحظات ذاتها في حالة إنتاج الكلام؛ فمظاهر البنية الصواتية لا توافق كلها مظاهر التحكم الحركي عند تشغيل القناة الصوتية. من ذلك أن حدود الكلمات لا توافق تماماً الوقفات عند إنتاج الكلام. كما أن مظاهر التحكم الحركي لا تراقبها كلُّها البنية الصواتية؛ إذ يمكن للمتكلم أن يتكلم ويبين وغليونه في فمه، فلا يغير تأثر التحكم الحركي بذلك من البنية الصواتية شيئاً. زد على هذا أن عضلات القناة الصوتية نفسها تُستخدم للمضغ والاحتساء وما شابه ذلك، فيتضح أن المبادئ الوجاهية عينها تنطبق في مثل هذه الحالة أيضاً.

٢ ـ النسق البصري والدلالة

تقدم العلوم العصبية المتعلقة بالنسق البصري الصورة الهندسية نفسها؛ فهناك عدد من المناطق الدماغية المستقلة، كل واحدة تختص بمظهر بصري معيّن، كالحجم والحركة واللون والعلاقات الفضائية، وتتفاعل في ما بينها عبر وجاهات محددة؛ ولا توجد منطقة يتشكل فيها دفعة واحدة التمثيل التام للحقل البصري.

وهذا يوافق هندسة التوازي في اللغة، حيث تتوزع «الجملة» أو «المركّب» على عدد من البنى تتواصل في ما بينها عن طريق مكونات وجاهية. ومقارنة بهذا، لا نجد ما يشبه هندسة المركزية التركيبية في بقية الذهن، فليس «للنسق الحاسوبي» (في برنامج الحد الأدنى القائم على المركزية التركيبية)(١٤)، الذي

---

(١٤) انظر مثلاً دراسة مفصلة لبعض جوانب تركيب اللغة العربية في إطار برنامج الحد الأدنى، في: محمد الرحالي، **تركيب اللغة العربية: مقاربة نظرية جديدة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٣)؛ Naom Chomsky: *The Minimalist Program*, Current Studies in Linguistics (Cambridge, MA: MIT Press, 1995), and «Three Factors in Language Design,» *Linguistic Inquiry*, vol. 36, no. 1 (2005).

يولّد البنى التركيبية ويحدد البنى الصواتية والدلالية، أيُّ نسق يوازيه في الذهن/ الدماغ.

وحتى يمكن لنسق دلالي معيّن أن يتأثر بالإدراك، يجب أن يكون هناك وجاه يربط بين البنية التصورية/ الدلالية والأنساق الإدراكية، حيث «العالم» (أي البناء التصوري الذي يملكه المدرك عن العالم الفيزيائي) منظم في صورة أشياء ثلاثية الأبعاد تملأ الفضاء.

ويملك هذا الوجاه البصري ـ التصوري الذي يمكّننا من أن نتحدث عمّا نراه، الخصائص نفسها المشار إليه سابقاً، أي أنه تشاكل جزئي بين بنى شبه جبرية (Algebraic) ترمز إلى المعاني اللغوية، وبنى شبه هندسية/ موضعية (Topological) ترمز إلى المعرفة الفضائية[١٥]، فلا يرى، مثلاً، خصائص البنية الدلالية كأحياز الأسوار والقوة الإنجازية وخصائص التأليف الدالّي، بخلاف خصائص الأشياء وحركتها وتفاعلها الفضائي. ومثال ذلك أن كثيراً من المعلومات المتعلقة بخصائص الأشياء أو الأحداث التي تدرجها الأدبيات الدلالية في التمثيل الدلالي عن طريق السمات التعريفية، تنتمي في الواقع إلى هذا الوجاه.

إن تخصيص مدخلي كلمتين مثل: **بطة وإوزة** يتضمن سمات مثل: [حي]، [طائر]. لكن فهمهما يقتضي كذلك معلومات عن الفروق بين مظهريهما، فيبدو رصد هذه المعلومات عن طريق سمات دلالية لغوية مثل: [± عنق طويل] مشكلاً بل عبثياً. وكذلك الأمر في سمة مثل [± ذو متكأ] للفرق بين مظهر **الكرسي ومظهر المقعد المستدير**، فسمات كهذه بعيدة عن أن تكون أوليات، كما أن إخضاعها لمزيد من التفكيك يبدو غير مضمون الجدوى.

ويسمح إطار هندسة التوازي بردّ المشكل الذي يعترض التعامل مع مثل هذه السمات إلى ارتباط الخصائص المظهرية للأشياء بمعلومات بصرية أساساً، أي بنسق إدراكي غير لغوي يوفر صورة للتمثيل البصري ترمز إلى الخصائص الهندسية والموضعية للأشياء، ويمكّن الذات من تعيينها ومقولَتها. فتكون المسألة مرتبطة، كما سبق، بالوجاه البصري ـ الدلالي اللغوي الذي يسمح

(١٥) انظر: Jackendoff, *Foundations of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, pp. 16 and 20.

بترجمة المعلومات البصرية إلى صور لغوية، ويمكّننا من الكلام عما نراه[١٦].

خاتمة

لقد تناولنا في الفقرات السابقة بعض أهم خصائص نظرية التوازي النحوي (أو هندسة التوازي النحوي في إطار الدلالة التصورية) في علاقتها ببنية الذهن، فوضحنا الأسس النظرية العامة التي تقوم عليها هذه النظرية، التي تتجلى أساساً في الموقف الذهني/النفسي وفي مبدأ التأليفية. كما وضحنا المرتكزات التجريبية التي تسند الكيفية التي تنظم بها نظرية هندسة التوازي ظواهر الدلالة اللغوية، وتمكّن من وصفها وتفسيرها وربطها بغيرها من الظواهر اللغوية وغير اللغوية. وبيّنا انسجام هذه النظرية مع الخصائص الهندسية التي تتصف بها الأنساق الأخرى غير اللغوية في بيئة الذهن/الدماغ المعرفية العامة.

مراجع إضافية

Bierwisch, Manfred. «On Certain Problems of Semantic Representation.» *Foundations of Language*: vol. 5, 1969.

Bierwisch, Manfred. «Some Semantic Universals of German Adjectivals.» *Foundations of Language*: vol. 3, 1967.

Fauconnier, Gilles. *Espaces Mentaux: Aspects de la construction du sens dans les langues naturelles*. Paris: Minuit, 1984. (Propositions)

Goldsmith, John. *Autosegmental Phonology*. New York: Garland Press, 1979.

Jackendoff, Ray. *Languages of the Mind: Essays on Mental Representation*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Katz, Jerrold J. and Jerry A. Fodor. «The Structure of a Semantic Theory.» *Language*: vol. 39, 1963.

Katz, Jerrold J. et Paul M. Postal. *Une Théorie intégrée de descriptions linguistiques*. Cambridge, MA: MIT Press, 1964.

Lakoff, George. *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

(١٦) انظر: غاليم، **النظرية اللسانية والدلالة العربية المقارنة: مبادئ وتحاليل جديدة**، ص ١٢٠ - ١٢١، و Jackendoff, *Semantic Structures*, pp. 43-45.

Langacker, Ronald. *The Foundations of Cognitive Grammar: Volume I: Theoretical Prerequisites*. Stanford, CT: Stanford University Press, 1999.

Liberman, Mark and Alan Prince. «On Stress and Linguistic Rhythm.» *Linguistic Inquiry*: vol. 8, 1977.

Nunberg, Geoffrey. «The Non-Uniqueness of Semantic Solutions: Polysemy.» *Linguistics and Philosophy*: vol. 3, no. 2, 1979.

Partee, Barbara H. (ed.). *Montague Grammar*. New York: Academic Press, 1976.

Pinker, Steven. *Learnability and Cognition: The Acquisition of Argument Structure*. Cambridge, MA: MIT Press, 1989. (Learning, Development, and Conceptual Change)

Pustejovsky, James. *The Generative Lexicon*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. (Language, Speech, and Communication)

Talmy, Leonard. *Toward a Cognitive Semantics, Volume 1: Concept Structuring Systems*. Cambridge, MA: MIT Press, 2000. (Language, Speech, and Communication)

Weinreich, Uriel. «Explorations in Semantic Theory.» in: Danny D. Steinberg and Leon A. Jakobovits (eds.). *Semantics: An Interdisciplinary Reader in Philosophy: Linguistics and Psychology*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1966.

الفصل الخامس

الترابط الذهني بين المستويات اللغوية(*)

توفيق قريرة(**)

تمهيد

يعدّ الربط بين مختلف الوحدات اللغوية (حروف، وحركات، وكلم..) والتوليف بينها لتكوين الكلام مشغلاً لغوياً متجدد الطرح؛ فالأنحاء القديمة واللسانيات الحديثة خصصت كلاماً في درجات العمق والتجريد لدراسة تَضامّ الكَلِم في التركيب وفق الأشكال والقواعد التي تسمح بها لغة من اللغات الطبيعية. وطورت بحوث النحويين واللسانيين بالقليل أو بالكثير، نظراً إلى التوليفية (Combinatoriality) في مستوياتها التركيبية المختلفة. فالنحاة العرب، وإنْ لم يفردوا هذه المسألة بمبحث، فإن ملاحظاتهم المتفرقة كانت تنمّ في الغالب عن تصوّر فذّ يقوم على ما يمكن تسميته خصوصية التوليف ومركزية الإعراب فيه.

وتبرز خصوصية التوليف مثلاً من خلال ما يتطلّبه كلّ بناء من قواعد تعاملية صوتية تفرضها المقولات الصرفية والطبيعة الاشتقاقية للغة الإعرابية؛

(*) اطّلع على هذا المقال د. عبد القادر المهيري ود. محمّد صلاح الدين الشريف، أستاذ اللّسانيات، وعميد كلية الآداب بمنوبة وأستاذ اللسانيات د. شكري مبخوت، وأفادوا بقيم ملاحظاتهم وسديد توجيهاتهم حتّى يخرج المقال على شكل أفضل مّما كتب عليه أول مرة؛ فلهم على ما قدّموا كلّ الشكر والعرفان.

(**) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان ـ تونس.

وتبرز مركزية الإعراب في نظرهم في أن تركّب الكلمة إلى أختها يخرجها من نظام إلى آخر (من اشتقاقي - صرفي إلى إعرابي) ومن دلالة إلى أخرى (من دلالة الإفراد إلى دلالة التركيب والإعراب).

واستفادت فكرة التوليف من اللسانيات الحديثة من جهات كثيرة، أهمها الفصل المنهجي المفيد الذي جاء به فردينان دي سوسير (F. DeSaussure) بين المستويين النسقي (Syntagmatique) والجدولي (Paradigmatique)، فالنسقي شكل من العلاقات يوجد بين وحدتين لغويتين أو أكثر، لهما (أو لها) حضور فعلي في السلسلة المنطوقة. وعلى النقيض منه، تكون العلاقات الجدولية افتراضية، وتتمثّل في نمط من العلاقات الذهنية بين وحدتين أو أكثر تنتميان إلى قسم نحوي واحد. وبهذا المقتضى، صار التوليف، كما يرى ذلك اللساني الفرنسي أندراي مارتناي (A. Martinet) موجهاً بضغطين، أحدهما ذهني أو جدولي، والثاني نسقي. الضغط الأول يكون في اختيار المتكلّم عناصره التركيبية من جدول معيّن (الأسماء،الأفعال..)، والضغط الثاني يقوم على تجاذب تركيبي بين العناصر المتجاورة والمتعالقة داخل المركّبات والجمل.

وكانت المدرسة التوزيعية قد مضت من خلال أعمال الأمريكيّين بلومفيلد وهاريس (Harris) شوطاً كبيراً باتجاه وضع مبادئ مُشَكلنة لضبط التوليف، اعتماداً على مبدأ التوزيع الذي يراعي ما للكلمة من جوارات مع غيرها من الكلم، وفق دراسة استعمالات معيّنة يراقب فيها محيطها الشكلي الذي ترد فيه.

أمّا النحو التوليدي (Generative Grammar)، فقد سعى إلى ضبط صياغة صارمة لقواعد التوليف ومبادئه، اعتماداً على ما للمتكلّم من قدرة؛ فالقدرة التي تكون لمتكلم لغة معيّنة هي التي تمكّنه مثلاً من إنتاج الجمل الصحيحة نحوياً، بالإضافة إلى تأويل ما يسمعه من الجمل المبهمة.

وصارت فكرة التوليف فكرة مركزية في اللسانيات العرفانية (Cognitive Linguistics)، وهذا ما نوضحه بالاعتماد على ما جاء في كتابات واحد من روّاد هذا المذهب وهو راي جاكندوف (R. Jackendoff)، ولا سيما في مؤلّفه **أسس اللغة** *(Foundations of Language)* الذي يعرض فيه ما يعدّه أسساً عرفانية للغة الطبيعية، ومن ضمن هذه الأسس الأساس المسمّى التوليفية. وقبل عرض أفكار الرجل في المسألة، نرى من الضروري التمهيد بعرض وجيز لمختلف الأطوار التي مر بها التوجه العرفاني، الذي تطرح في إطاره فكرة التوليفية.

أولاً: أهم أطوار المذهب العرفاني

١ ـ العرفانية من البنيوية إلى الترابطية

المذهب العرفاني (Cognitivism) اتجاه ذو اختصاصات متعدّدة (لسانيات، منطق، علم أعصاب، ذكاء اصطناعي)، يدور حول فكرة أساسية هي **العرفان** (Cognition)، وهي في أبسط تعريفاتها نشاط يعالج المعلومات والتمثيلات الطبيعية أو الاصطناعية؛ فالعرفان بهذا المعنى مفهوم نفسي يركز على الأنشطة والكيانات التي لها صلة بالمعرفة[1]. والمذهب العرفاني، الذي ظهر بين سنتي ١٩٥٠ و١٩٦٠ في كثير من شُعب البحث، مر بمراحل ثلاث هي: العرفانية الشكلية والعرفانية الحاسوبية والعرفانية الترابطية، التي تطرح فيها فكرة التوليفية (ونحن نعرض هذه المراحل الثلاث بالاعتماد على ما جاء في وايل ـ باراي (A. Weil-Barais)[2].

أ ـ العرفانية الشكلية: ظهرت مع نظرية الغشطلت (Gestalt) ونظرية بياجيه (Piaget) البنيوية. وقد أدارت الغشطلتية ظهرها لطريقة البحث التي أغرت المدرسة السلوكية (Behaviorism)، المتمثّلة في تركيزها على الكيفية التي يؤثر بها المحيط في النظام البشري، بل عكست الرؤية فصارت تبحث عن الكيفية التي بها يرتب النظام البشري محيطه. وبناء على ذلك، سعت الغشطلتية إلى الاهتمام بالأشكال التي يبني بها الأفراد تلك الوضعيات المحيطة بهم. وأهم ما اهتمت به الغشطلتية هو الإدراك (Perception) والمُدرَك (Percept)، وتوصّلت إلى صوغ بعض القوانين المتعلقة بعمل النظام العرفاني. لكن هذه القوانين لم تكن تحمل، كما ترى وايل ـ باراي، معلومات عن خصائص البنى العرفانية التي تمكّننا من طريقة من طرق الإدراك، ولا تمكننا من أخرى. فإذا كانت الغشطلتية تفسّر في المُدركات البصرية أن الأشياء أو النقاط التي تتحرك في مسار واحد تظهر لنا مُجمّعة، فإنها لا تقول لنا ما الذي يجعلنا نرى النقاط في شكل مسترسل ولا نراها في شكل متقطع. الجواب عن السؤال ينبغي البحث عنه، كما تقول وايل ـ باراي، في الأبنية الذهنية في ذاتها، غير أن

---

(١) انظر: Guy Thiberghien, dir., *Dictionnaire des sciences cognitives* (Paris: Armand Colin, 2002), pp. 70 and 74-75.

(٢) Annick Weil-Barais, dir., *L'Homme cognitif* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), pp. 41-58.

مثل هذه التساؤلات ستمثّل محاور اهتمام «علم النفس العصبي»[٣].

أما نظرية بياجيه، فإنها ارتكزت في نتائجها على اعتبار النظام العرفاني نظاماً منظِّماً ذاتياً، بمعنى أنه يتطور باتجاه حالات من التوازن، وهذه الحالات كانت تُحَوْسَبُ بالاعتماد على بنى منطقية رياضية.

وترى وايل ـ باري أن الضعف الأساسي في الاتجاه العرفاني البنيوي يكمن في صنفين، **أولاً** أنه لا يمكّن من ضبط الحسابات التي تكون الكائنات قادرة عليها، بمعنى أنه لا يستطيع ضبط جميع التحويلات والاستدلالات التي تجريها الكائنات انطلاقاً من المعلومات التي في حوزتهم. **وثانياً** لا تمكّن البنيوية من فهم الفروق الكامنة بين سلوكات ملاحظة بين أعمال تُردُّ إلى البنية نفسها. هذا النقد الأخير جعل فودور (J. Fodor) يفترض أن ليس هناك بالضرورة نظام عرفاني وحيد هو المسؤول عن جميع السلوكات، بل توجد أنظمة مستقلة يسمّيها منظومات (Modules)، وهي تقسم النظام العرفاني إلى منظومات، لكل منظومة منها وظيفة محددة؛ فلكي يتسنّى لنا مثلاً فهم ما نقرأ، ينبغي أن نقسم معالجتنا الذهنية لها إلى أقسام مختلفة تؤمّنها مكوّنات مخصوصة أو منظومات تتعلق بنظام الكتابة. وقد أدّى هذا التصور إلى بروز تيار يعرف بالمنظومية (Modularity). وقد استفاد علم الأعصاب من أفكار فودور ليبني تصوراً منظومياً للأنشطة العرفانية (يختلف جزئياً عن التصور الذي بناه فودور وقال إن المنظومات لا تعمل باستقلال تامّ، بل يمكن للمنظومة أن تكون جزءاً من أنظمة معالجة متعددة.

وتقسيم النظام العرفاني إلى أنظمة فرعية ومستقلة يمكّن، مثلما ترى وايل ـ باراي، من أن ندرك أن لكل نظام فرعي تمثيلاً قابلاً للحوسبة؛ وعلى فكرة الحوسبة قام الاتجاه العرفاني الثاني.

ب ـ العرفانية الحوسبية (Computational Cognitivism)

يُعَدّ اكتشاف الحاسوب مرحلة أخيرة من مراحل متعددة، كان أولها هاجس يعود إلى القرن السابع عشر، حين بدأ بعض الفلاسفة والرياضيين صنع آلات حاسبة، ومنهم شيكار (Schikard) (١٦٢٣) وباسكال (Pascal) (١٦٤٢) ولايبنتز (Leibnitz) (١٦٧٣).

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

وفي سنة ١٩٣٦ صنع تورينغ (Turing) آلة حاسبة تقرأ الرموز وتعيد كتابتها. ولم تكن غاية الرجل إلا تحقيق رغبة قديمة كانت تحدو العلماء، تتمثل في صنع «آلة مفكرة».

وكان عالم الرياضيات الأمريكي آلن ناوال (A. Newel)، وهو أحد تلامذة نيومان (J. Von Neuman)، وواحد من «آباء» الحاسوب، وعالم الاقتصاد هربرت أ. سيمون (H. A.Simon) (حصل على نوبل في الاقتصاد سنة ١٩٧٨) ينظران إلى عمل الذهن في معالجة المعلومات مثلما ينظران إلى الحواسيب؛ فالأذهنة حين تعالج المعلومات تعالج رموزاً وشفرات، وهذه هي طريقة حوسبة الأنظمة الحوسبية المصنعة. وقد قادت هذه المقايسة إلى نشأة الذكاء الاصطناعي.

ج ـ العرفانية الترابطية (Connectionist Cognitivism)

سمّي هذا الاتجاه العرفاني بالترابطي لأن أصحابه قالوا إن الذهن البشري مُؤَمْثَل بشكل ترابطي، بمعنى أن أنظمته هي عبارة عن شبكات كبرى متكونة من كيانات بسيطة جداً (هي الآلات المتحكمة في المعالجة والعصيبات والعقد) ومترابطة في ما بينها، وتعمل بالتوازي. والعمل يكون بمتغير يمثّل درجة تنشيطه، وبعنصر ثابت يمثل عتبة نشاطه، وحين يتجاوز تنشيط كيان ما عتبته فإن التنشيط يسري من ذلك الكيان إلى كيانات أخرى بأن تتبع الترابطات الموجودة. والمعرفة لا تشفّر في رأي القائلين بالترابط رمزياً بل تشفّر في تشكلات ذات ضوارب رقمية تخصص نجاعة الترابطات بين الكيانات.

ولا يقول الترابطيون بأن أحوال الكون تمثّل بواسطة شفرات بل تمثّل بواسطة شبكة ترابطية، والمعرفة المعالجة توزع أثقالها على أوزان الترابطات، فالعرفان لا يُنظر إليه على أنه تحكّم في حوسبة الشفرات بل على أنه حساب متواز موزّع على مجموعة الشبكة.

وفي هذا الإطار العرفاني، تطرح مسألة التوليفية اللغوية على النحو الذي سنراه لاحقاً.

٢ ـ الترابطية بين الطرح الذهني والتصور التوليدي

يبدو جاكندوف وفياً لمبادئ المدرسة التوليدية، التي تدرب فيها فكره أولاً، حين رأى أن ما يميز اللغة البشرية من أنظمة تواصل أخرى هو تركيبها بين العناصر اللغوية التي تستخدمها في التواصل، ولا تتركب هذه العناصر

تركيباً اعتباطياً بالجمع كيفما اتفق بينها؛ لكن طريقة عمل اللغة البشرية يكون بأن تُبنى الأقوال المتسعة اعتماداً على مبادئ هيكلية (Structural Principles) أو قواعد. ويضيف جاكندوف أن ما جعل النحو التوليدي في تصوّره المعاصر ممكناً هو أنه طوّر التقنيات الشكلية لوصف القواعد وأنظمة القواعد. وقد استلهمت أسسها من الرياضيات، وكان لتشومسكي الفضل في أنه ربط ربطاً منهجياً ومتيناً بين البحوث الرياضية والوصف اللغوي[٤]. إلا أن العيب في رأي جاكندوف أن تشومسكي ظلّ يستعمل متصوّرَ التوليفية استعمالاً فيه لَبْسٌ ليُحيل في الآن نفسه على المبادئ التي في ذهن المتكلّم، وكذا على المبادئ التي يصوغها اللّساني.

ويرى جاكندوف أن ما يميز مقاربته للتوليفية من مقاربة اللّسانيات التوليدية أن هذه تطرح مفهوم توليفية اللّغة في إطار ما تصطلح عليه بـ هندسة «المركزية التركيبية» (Syntacticocentric Architecture) بينما يريد لها أن تطرح في إطار مقابل يسمّيه «الهندسة المتوازية» (Parallel Architecture)؛ وهذا الاختيار عائد، كما يقول، إلى أن «هندسة المركزية التركيبية كانت «خطأ عظيماً»»[٥].

تقوم فكرة المركزية التركيبية عند تشومسكي، وفي جميع أطوار نظريته، على اعتبار أن مظاهر توليفية اللّغة كلها نابعة من مَعِين وحيد مستقر في البنية التركيبية؛ فقواعد البنية المُركبية (Phrase Structure Rules) (قواعد أساسية تتعامل مع المعجم للتوصّل إلى البنية العميقة (Deep Structures))، وهي القواعد التوليدية الأساسية، تحوي غيرها من القواعد المعجمية والدلالية؛ والبنى المعجمية والدلالية متولدة من البنية المركّبية الأمّ. والمكوّن التركيبي هو المكوّن التوليدي الوحيد، ولذلك فهو الذي يساهم وحده وفعلياً في ظاهرة التوليفية في اللّغة. يقول تشومسكي في كتابه *Aspects of the Theory of Syntax*: «ليس للمكوّنين الاثنين، الفونولوجي والدلالي، إلا وظيفة تأويلية»[٦]. لكن جاكندوف يرى أن هذا الرأي ظلّ منذ ظهوره يفتقد الحجّة[٧].

---

(٤) Ray Jackendoff, *Foundation of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 39.

(٥) المصدر نفسه، ص١٠٧.

(٦) انظر: Noam Chomsky, *Aspects of The Theory of Syntax* (Cambridge, MA: MIT Press, 1965), p. 31.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

لكن التوليفية التي يتظّر لها جاكندوف وغيره تجد أسسها في النحو الذهني من ناحية، وفي قيامها على هندسة متوازية ليس المكوّن التركيبي فيها غير مكوّن متعامل مع بقية المكونات الصوتية والفونولوجية والدلالية التصورية من جهة ثانية؛ ومبادئ التوليف تخلص للنحو الذّهني بالضرورة، فالمقاربة العرفانية عنده أكثر صراحة، لذلك يقول إنه اختار «أن يضع مدخل التوليفية في المنحى الذهني، وذلك يكسبها كما يقول «عدولاً مهمّاً»[٨]. ويوضحه التوليفية مفهوماً وكيفية تصوّرٍ في سياق أطروحات اللسانيات النفسية العصبية، تسنّى له أن يغيّر وجهة بحثه من زاوية نظر التوليديين إلى العرفانيين[٩].

وبناء على ذلك، يمكن القول إن التوليفية مبدأ يفسّر كيفية عمل اللّغة في الدماغ (Brain)، ومن ثمّ تطرح المسألة في سياق البحوث التي تدمج البحث اللساني في نظرية الذهن (Theory of Mind) الأشمل، وينجم عن ذلك إقحام مبدأ التوليف هذا في نظريات عمل الدّماغ (Theories of Brain Processing).

بناء على هذا العدول، أمكن تعريف التوليفية بأنها: «بناء المتكلم عدداً كبيراً وغير محدود من الأقوال، طولها غير محدود انطلاقاً من مخزون من الكلم أو من الجمل المُخزّنة في الذّاكرة الطويلة المدى Long Term Memory (LTM)»[١٠]. وهذا التعريف ينظر إلى التوليف بمنظار ذهني قبل أن يضعه في إطاره من الكلام المنجز. وينبغي أن نشير إلى أن هذا التعريف يستعير كثيراً من نتائج اللسانيات النفسية والعصبية، التي ترى أن إنتاج الكلام يمر بمراحل من المُعالجة الذهنية وفق مراحل محددة تنشّط فيها عُصَيّبات معيّنة في الذهن، وهو ما ينبغي استرجاعه من الوحدات المعجمية، ويحدث ضرب من تراسل التنشيط بين هذه الوحدات بشكل ترابطي حتى يتبلور البرنامج التقطيعي تبلوراً تاماً وينتهي بنطق الوحدة اللغوية.

والهندسة المتوازية التي طُرحت في إطارها فكرة التوليفية تعني عند جاكندوف أن للغة عدة مصادر متوازية للتوليفية، ولكلّ مصدر من هذه

---

(٨) المصدر نفسه.

(٩) قال جاكندوف في هذا السّياق: في السنوات القليلة الماضية حاولت أن أعود أدراجي وأعيد النظر في أسس نظرية اللسانيات التوليدية، فأحتفظ بالأجزاء التي أثبتت نفسها، وأراجع بقية الفرضيات التي حين أرجعنا النظر إلى ما مضى انتهى بها الأمر إلى أن تصبح مشكلية. انظر: Colin M. Brown and Peter Hagoort, eds., *The Neurocognition of Language* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 37.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

المصادر صنفه الخاص من البنى[11]. وهذه البنى المتعاملة في ما بينها لتتميم دور اللغة التوليفي هي، حسب جاكندوف، أربع: البنية **الفونولوجية**، والبنية **التركيبية**، والبنية **الدلالية/ المتصورية**، والبنية **الفضائية**. وفي القسم اللاحق من العمل تحليل لهذه البنى، وتمثيل لها من اللغة العربية الفصيحة.

ثانياً: عرض البنى المحققة للتوليف

١ ـ البنية الفونولوجية

يرجع جاكندوف أفكاره في البنية الفونولوجية، وربّما في غيرها من البنى، إلى فونولوجيا تُعرف باسم «Autosegmental Phonology»، أي فونولوجيا التقطيع الذّاتي، وترجمها بعض الباحثين العرب باسم «الصوتمية التنضيدية»[12].

وظهرت هذه الدراسة الفونولوجية في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، وتمحورت حول تقسيم البنية الفونولوجية إلى عدد شبه مستقلّ من المكوّنات التي اصطلح عليها بطبقات (Tiers)[13]. وبناء على هذا الأساس، فإن البنية الفونولوجية ليست مجرد سلسلة من الصواتم (Phonemes)، بل هي بنية تنتظم في شكل عدد من الطبقات نصف المستقلّة، عددها عند جاكندوف أربع هي: طبقة الوزن (Metrical Tier)، والطبقة المقطعية (Syllabic Tier)، وطبقة القِطَع (الحرفية والحركية) (Segmental Tier)، وأخيراً المورفوفونولوجيا (Morphophonology).

تتضمن الطبقة الثالثة (طبقة القِطَع) الأصوات اللغوية المصطلح عليها بالصّواتم، وتكون طريقة تمثيلها بالرموز الصوتية الألفبائية (Phonetic Alphabet)، وتعدّ السمات التمييزية بين الأصوات الفضاء المشترك بين الأصوات اللغوية؛ وتجتمع الأصوات في مقاطع يرمز إليها بـ (). ويرفض جاكندوف أن تكون البنية المقطعية مهيكلة وفق البنية المبسطة التالية: (مثال ذلك المقطع مَ ن المكوّن لعبارة: مَن)

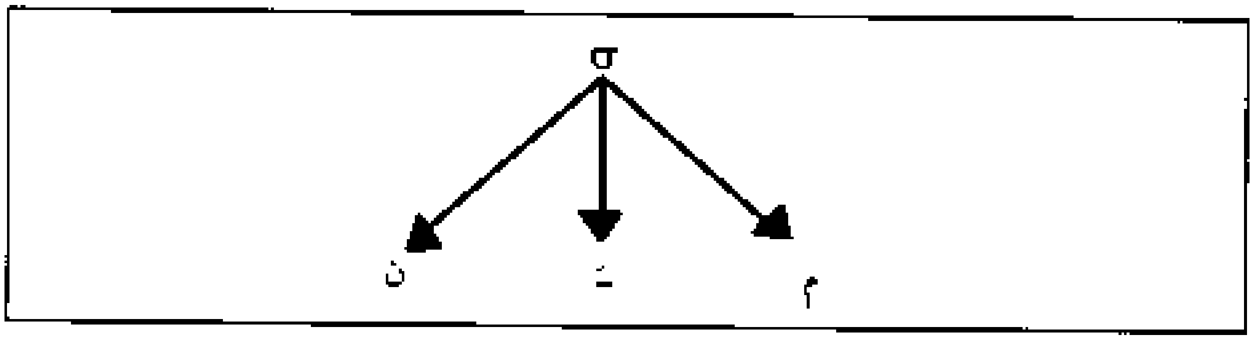
---

(11) Jackendoff, *Foundation of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, p. 107.

(12) انظر: إدريس السغروشني، مدخل إلى الصواتة التوليدية: المعرفة اللسانية أبحاث ونماذج، سلسلة المعرفة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧)، ص ٦٤.

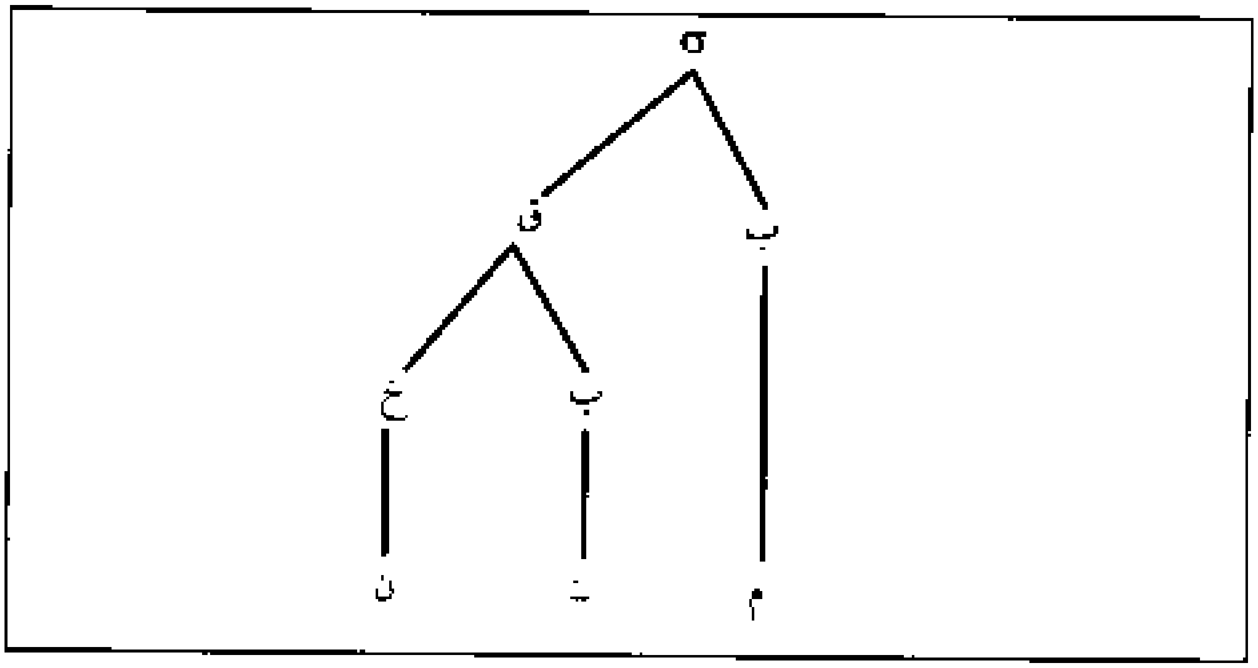
(13) انظر: John Goldsmith, *Autosegmental Phonology* (Oxford: Oxford University Press, 1979), and Liberman, 1990.

الشكل الرقم (٥ ـ ١)



ولكن تهيكلها يكون، في رأي جاكندوف، وفق بنية هرمية؛ في كلّ مقطع نواة (ن) (Nucleus)، وهو المكوّن المجهُور الذي بني حوله المقطع، وعادة ما يكون حركة، وقد يكون صامتاً، سمته المميزة [+جهرية]؛ أمّا القافية (ق) (Rime)، فتتكوّن من النواة والعنصر الصوتي اللاحق بها (متى وجد)، ويصطلح عليه بـ «Coda» القفل أو المخرجة (خ)؛ ويسمّى الجزء السابق للنواة «Onset» البداية (ب). وبالعودة إلى المقطع السّابق، تكون البنية الهرمية كالتالي:

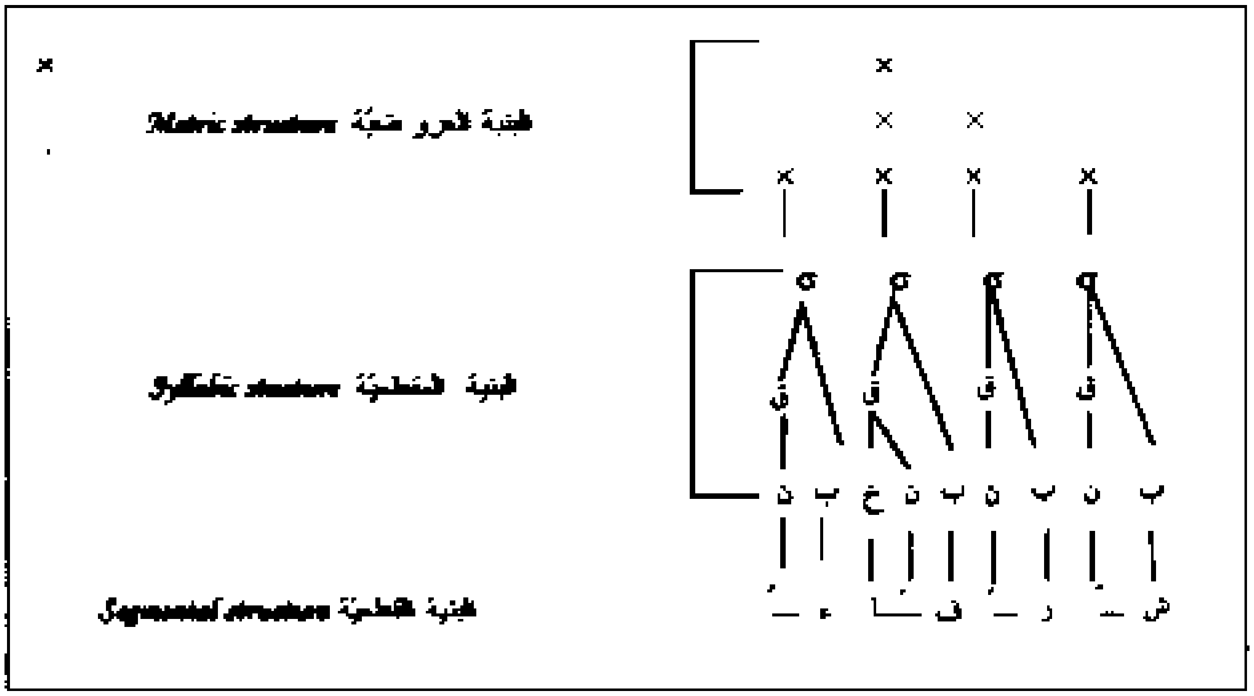
الشكل الرقم (٥ ـ ٢)



وبتجاوز البنية المقطعية إلى ما فوقها، وهي البنية النغمية (Prosodic Structure) التي نجدها في طبقة الوزن، فإن وظيفة هذا المكوّن هي أنه ينظّم المقاطع وفق طرق توزّعها التنغيمي (Intonational): من ذلك تحديد مواضع

الوَقْف بين وحدتين نطقيتين فوق مَقْطَعِيتَيْن (يشار إليهما في التمثيل بمعقوفين[]). لكن الأهمّ من ذلك في هذه الطبقة هو تحديد ما يسمّيه شبكة الوزن، وفيها رصد لتوزّع النبر (Stress) على المقاطع المنبورة (Stressed) وغير المنبورة (Unstressed)، ويشار إلى المقاطع الأولى بـ x الذي يدل العددُ الكثير منها على درجة ارتفاع النبرة على المقطع. ففي عبارة «شُرَفَاءُ» يكون توزّع العناصر النبرية كما في الشكل الرقم (٥ ـ ٣) أسفله، وفيه نرى نطقاً للمقطع الثالث منبوراً أكثر من غيره.

الشكل الرقم (٥ ـ ٣)



ومن جهة أخرى، فإن فكرة التوليف بين الطبقة القطعية وما فوقها (المقاطع) (Segmental/Supra-segmental) قائمة في هذه النظرية على فكرة التركّب (Composition) المتمثلة في سياق الحال في أن البنية المقطعية تتركّب من وحدات مفردة هي القطع الصوتية تلتئم في شكل مقاطع. لكن الأمر الذي يبقى مسكوتاً عنه، كالغامض في هذا السّياق، هو كيفية ضبط حدود هذه العناصر الصوتية المسمّاة مقاطع: فهل تُضبط حدسياً أم وفق نظرية الحركة (Motor Theory) التي قال بها ستيتسون (Stetson) (١٩٢٨) ، وفيها ربط للمقطع بـ «وتيرة التنفّس»(١٤).

---

(١٤) الـغـروشـي، المصدر نفسه، ص ٦٤.

على أن لا بدّ أن نشير ههنا إلى وجود كثير من بصمات التوليديين التي يمكن جمعها في ما يلي:

ـ تقسيم المقطع إلى نواة وبداية وخرجة أو قفل.

ـ ارتباط البنية الصوتمية بالبنية الصرفية بأن تمدّها بقواعد توظّف فيها، وهذا المنحى نجده في بحوث تشومسكي وهالي في سياق النظرية النموذجية (Standard Theory).

نقول ذلك رغم أن نظرية الصوتمية التنضيدية (Autosegmental) جاءت ردّ فعل على انغلاق البحوث الصوتمية التوليدية على التقعيد، ترتيباً وتطبيقاً وتمثيلات؛ وفتحت التنضيدية البحث على الإطار ما فوق المقطعي، الذي وقفت دونه البحوث التوليدية الأولى(١٥).

بيد أن تجدر الإشارة إلى أن جاكندوف مزج بين نظريتين في الأصل منفصلتين، وهما الصوتمية التنضيدية التي صرح باعتمادها، والصوتمية العروضية (Metric Phonology) التي استفاد منها، خصوصاً في الأفكار المتعلّقة بالطبقة العروضية أو الوزنية.

يعتبر جاكندوف أن الفكرة الأساسية في الصوتمية التنضيدية تتمثل في اعتبارها «الشبكة العروضية غير المشتقّة من البنية المقطعية»(١٦)، بل تتحكم فيها مجموعة مستقلة من المبادئ التي يعود إليها تحديد أي من التشكلات العروضية (Configurations) ممكن. ويطلق على هذا الضرب من القواعد اسم النحو الأصغر (The Little Sub-grammar)(١٧). وهذه القواعد ذات الصبغة التكوينية تهدف إلى وصف سلسلة من الوضعيات المجردة التي نجدها في الطبقة العروضية وتُعرف بها درجة التنبير.

بالإضافة إلى ذلك، فإن مهمة هذا النحو الأصغر أن يعين الأولية في الشبكات العروضية، كأن يبتّ أي طبقة يقدّم النبر المتناوب (Alternative Stress) على القرع النبري (Stress Clash)، كما هو الأمر في الشكل الرقم (٥ ـ ٤) التالي:

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٦) Jackendoff, *Foundation of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, p. 112.

(١٧) المصدر نفسه.

الشكل الرقم (٥ ـ ٤)

النبر	×		×	القرع	×	×
المتناوب:	×	×	×	النبري:	×	×

ويحدث الترابط بين البنية القطعية والبنية العروضية بفضل أنواع مختلفة من الوحدات ذات خصائص توليفيّة مختلفة. والقواعد التي تعين النبر في اللغة تخص التقاطع بين هاتين البنيتين: تعني كيف تكون البنية القطعية مجهّزة كي تتلاءم مع شبكة عروضية مقبولة[١٨].

ـ المبدأ الأول لذاك التقاطع (Interface) هو أن كل مقطع يقابله × في أسفل طبقة من الشبكة. وقد رممنا الترابط في الشكل الرقم (٥ ـ ٣) بـ «خطوط ترابط».

ـ المبدأ الثاني هو النزوع الشديد (وهذا كوني) للمقاطع «الثقيلة» (المقاطع التي فيها إمّا خرجة وإما حركة طويلة) كي ترتبط بالنبرة المناسبة؛ ومن اليسير أن نلحظ هذا في الكلمات التي فيها كثير من المقاطع مثل «Monongahela» (اسم نهر في شمال شرق الولايات المتحدة الأمريكية) كما في الشكل الرقم (٥ ـ ٥)[١٩]، أو «مُوَافِقُونَ» في الشكل الرقم (٥ ـ ٦):

الشكل الرقم (٥ ـ ٥)

			×	
	×		×	
×	×	×	×	×
Mo-	*nong-*	*a-*	*he-*	*la*

الشكل الرقم (٥ ـ ٦)

			×
	×		×
×	×	×	×
مُ	وَا	فِـ	قُون

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٣.

نجد في العبارتين نبراً متناوباً؛ ففي العبارة الأولى ينال المقطعان الثاني والرابع الثقيلان النصيب الأوفر من النبر، وكذا الشأن في العبارة الثانية. وحتى لا يحدث النبر المقروع في الطبقة الوسطى من النبر، ينبغي أن تكون في واحد من المقطعين الثاني أو الرابع نبرة زائدة. وليس اختيار المقطع الذي سيحمل نبرة زائدة اعتباطياً، بل تتحكم في المسألة قاعدة شكلية لتكوّن الشبكة العروضية؛ وهذا ما تختلف فيه اللغات؛ فاللغة الإنكليزية مثلاً تنص على أن يكون اختيار المقطع الأكثر نبراً من جهة اليمين[٢٠].

ومن جهة أخرى، فإن أهم ما بيّنه جاكندوف في هذا القسم المتعلق بالبنية العروضية هو التقاطع بين الشبكة العروضية وبقية الأنظمة الفرعية اللغوية وغير اللغوية، ويمكن تلخيص أفكاره في هذا الصدد في ما يلي:

- إن النبرة الرئيسية في كلمة أو في جملة تحدّد الوقت الذي سيحدث فيه الترابط بين القول والإشارة اليدوية (لا يمكن في حال التنسيق بين اللغة والإشارة أن يؤدي المضمون المقطعي أي دور)، ويمكن للإشارة أن تدرك بأداة أخرى غير سمعية مثل النظر، كأن يلوّح أحدهم في الهواء بيديه أو يضرب على الطاولة.. وفي المثال التالي نبرز بالخط المواضع التي يحدث فيها هذا الترابط بين القول والإشارة:

(١) ـ أنت أكثرُ من قابلت جبناً ونذالة.

× ×

- في التعامل بين الموسيقي واللغة في نص مغنى تتبنى الشبكة النبرية اللغوية الزمان الذي تتطلبه الشبكة النبرية الموسيقية، حتى وإنْ كان ذلك سيبعثر طبيعة الإيقاع الطبيعي للكلام.

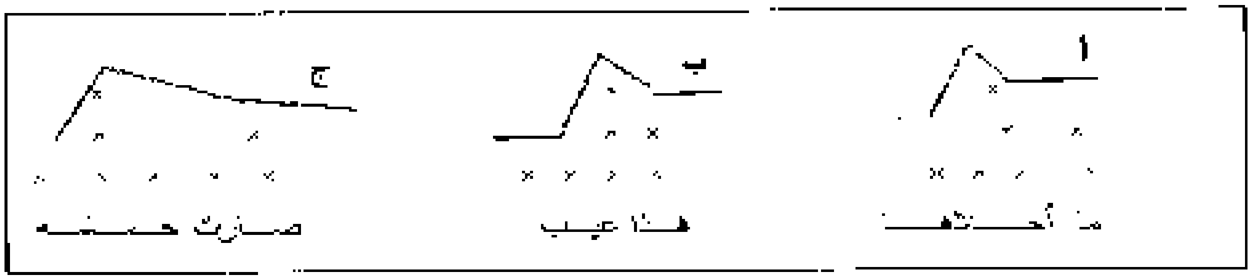
- في نطاق اللغة نفسها تُستعمل النبرة الأساسية كي تحشد في صف واحد الخطوط الخارجية للتنغيم (Intonation Contours)؛ فالخط الخارجي في نهاية جملة التعجّب فيه نمطياً طبقة صوتية مرتفعة تعقبها طبقة منخفضة. الطبقة المرتفعة تصطف مع النبرة الأساسية، والطبقة الضعيفة تتمطط أو تنكمش لتغطي الفضاء بين النبرة الأساسية والنهائية.

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٢.

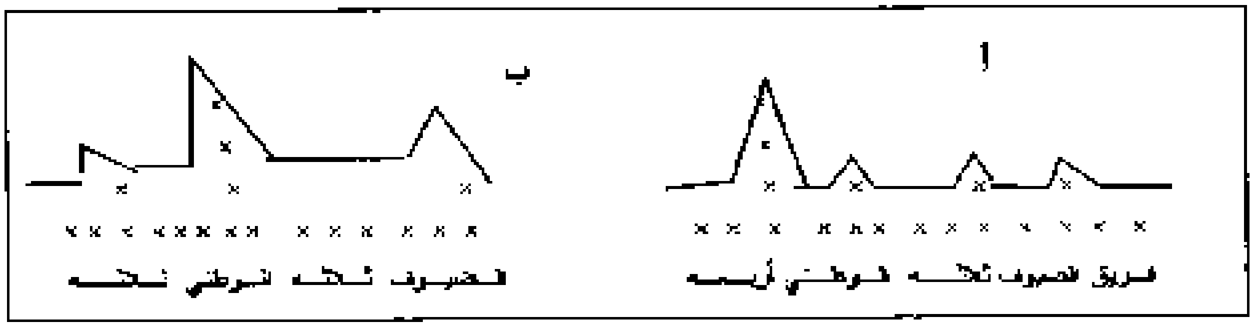
وفي الشكل التالي رمزنا إلى التنغيم بخط يعلو الشبكة العروضية (لا يؤدي المحتوى القطعي/المقطعي أي دور مباشر):

(٢)



ـ تدخل الشبكة العروضية في التعبير عن التأكيد والتناقض والتبئير، بما هي مفاهيم دلالية، كما في القولين التاليين على لسان مذيع يصف مباراة لكرة القدم:

(٣)



إذا كانت النتيجة واحدة (٣ ب) تنصبّ النبرة المرتفعة على اسم الفريق لتأكيد التقابل.

أما المستوى الموالي في البنية الفونولوجية، وهو يوجد في أدنى خط من مشجّر البنية، **فهو طبقة البنية المورفوفونولوجية (Morphophonology)**، فيه يجتمع الكلام في شكل كلمات (المورفونولوجية). ويميز جاكندوف بين الوحدات الدنيا الدالة التي ترتبط بغيرها وتلتصق في الكتابة، ويسميها العوالق (Clitics) أو الكلم العالقة (عا)، وهي «قطع فونولوجية ترتبط بالكلمات المجاورة لها لكي تكوّن كلمات أكبر»[٢١]. وللتّمييز بين هذين الضربين من الكلم، وللتعرف على دقائق مكوّنات البنية المورفوفونولوجية، نأخذ المثال التالي:

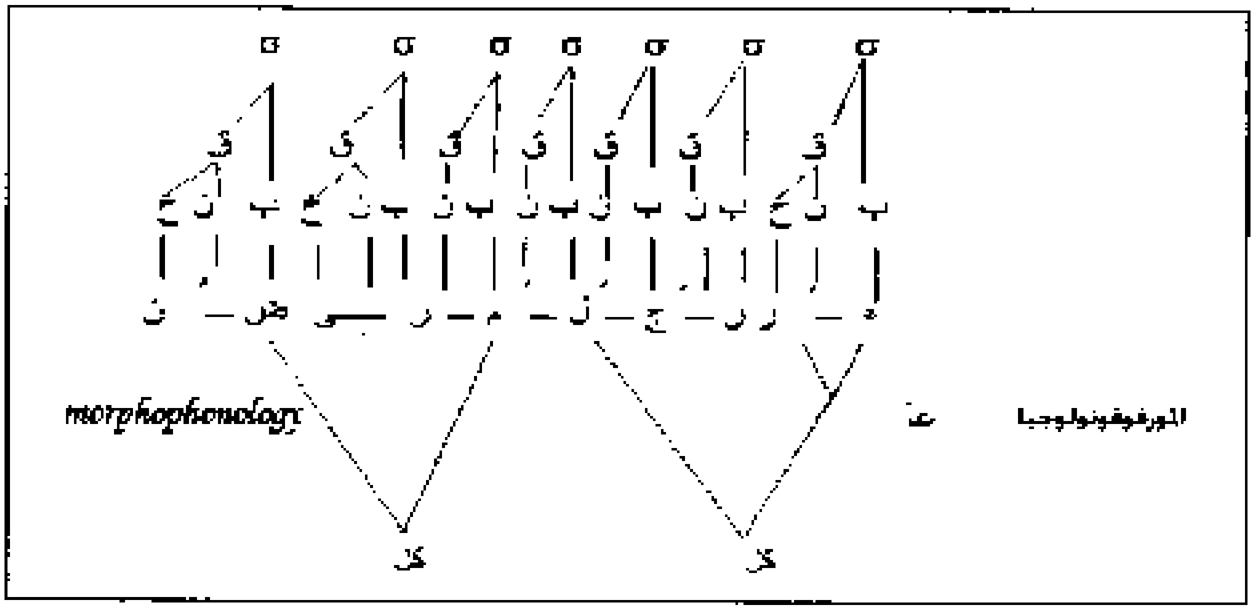
(٤) ـ الرجلُ مريضٌ

ونحلله وفق الشكل التالي:

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩.

الشكل الرقم (٥ ـ ٧)



إن انطباق هذا التقطيع المورفوفونولوجي على العربية لا يمر من غير أن يطرح إشكالات في ما يتصل بعلاقة القسم المسمّى العوالق بالكلمة، وخصوصاً في ما يتعلّق بدورها التركيبي؛ فبالرجوع إلى الشكل الرقم (٥ ـ ٧)، نجد أن قول جاكندوف في هذه العوالق يستقيم على حرف التعريف في عبارة (الرجل)، لكنه لا ينطبق على ضرب مخصوص من العوالق هي ألفاظ الإعراب والمعروفة في التراث النحوي العربي بـ «علامات الإعراب»؛ فهي عوالق لأنها لا توجد بذاتها بل توجد عالقة بغيرها من الكلم، لا لتكوّن كلمات أكبر، مثلما يقول جاكندوف عن العوالق، بل لتقحم الكلم في النظام التركيبي الذي يتحكّم فيه الإعراب. لقد تجنبنا في الشكل أعلاه أن نجمع بين هذه العوالق والكلم التي علقت بها، مثلما فعلنا مع التعريف، لأن الإعراب لا يكوّن مع ما ارتبط به كلمة كبيرة، كما هو الحال في حرف التعريف والاسم المعرّف، بل هو جزء من نظام التركيب، وإن يكن له حضور في البنية الفونولوجية.

ومن جهة أخرى، حين يتحدث جاكندوف عن العلاقة بين المورفوفونولوجيا والتركيب (Syntax) يرى أن وحدات البنية المقطعية والعروضية (نواة المقطع أو الأوزان مثلاً) لا تحمل معها أبداً علاقات مع الأصناف التركيبية. وفي رأيه أن للمورفوفونولوجيا مكوّنات تنتظم داخل مكوّنات شجرة التركيب. إلا أن الوحدات التي من هذا الصنف تعني أن الكلمات والعوالق ليست هي الأصناف النحوية من اسم وفعل وغيرهما. ويضيف هنا ما لا يبدو منسجماً مع دور العلامات الإعرابية في العربية، وهو

أن العوالق يمكن أن ترتبط في المورفوفونولوجيا بكلم لا تقدم أي علاقة تركيبية، ويمثّل عليه بالنموذج التالي من اللغة الإنكليزية بـ (٥):

(٥) ـ A very old man's here (رجل طاعن في السن هنا)

وفيه يشير بالخطّ العريض إلى العوالق التي لا دور تركيبياً لها:

Morphophonology: [Wd[Cl **a**] **very**][Wd old] [Wd **man** [Cl **'s**]][Wdhere]

Syntax: [Np[Det**a**][Ap[Adv **very**][A old]][N **man**]][Vp[V **'s**][PPhere]]

وفي العربية، قد يصدق مثل عدم التوازي هذا في أمثلة من نوع (٦):

(٦) ـ **قد** كان القاضي هنا

التي تكون فيها العوالق إمّا غير إعرابية (قد) وإمّا يكون الإعراب فيها مضمراً (القاضي)، أو غائباً (هنا). وفي الشكل الموالي إبراز لذلك (الرموز: م ف: مركّب فعلي، س: اسم حف: حرف).

ـ المورفوفونولوجي: [كل [عا **قد**] كان] [كل [عا الـ] قاضي] [كل هنا]

ـ التركيبي: [م ف [حف **قد**] فع [كان]][اس الـقاضي] [اس هنا]

إلا أن هذا ممّا لا يستقيم في الكلمات التي تظهر في أواخرها العلامات الإعرابية كما في:

(٧) ـ غلامُ زيدٍ مريضٌ.

ونقترح له التحليل المورفوفونولوجي التالي:

[كل [غلام] عا ـُ] [كل [زيد] عا ـِن] [كل [مريض] عا ـُن]

والعوالق الإعرابية ليست أصنافاً نحوية ولكنها واسِمَات للأصناف النحوية، بمعنى أنه من الصعب أن تُفهم تلك الأصناف وتُرتّب ويُنظر في وظائفها إلا باعتبار هذه العوالق. وعلى النقيض ممّا قيل سابقاً في شأن العوالق، فإن الإعراب هو الذي يقدّم للكلمة ما به تتحدّد العلاقة التركيبية. ومثلما قال النحاة القدامى، فإن الكلم في التركيب من غير الإعراب تكون غُفْلَةً كالأصوات الساذجة. وإذا أردنا التدقيق أكثر، ونحن نتجه في المسار الذي يسير فيه جاكندوف في المسألة المذكورة، قلنا إن العوالق الإعرابية لا تحدّد الأصناف التركيبية إذا كان قصدنا من تلك الأصناف كونها أسماء وأفعالاً أو مركّبات اسمية أو فعلية، أو غير ذلك،

بل تحدّد تلك العوالق الوظائف التركيبية من فاعلية ومفعولية وإضافة. أمّا تحديد الأصناف النحوية، فموكول إلى العوالق غير الإعرابية. مثال ذلك أن (ال) في المثال أعلاه حددت صنفاً تركيبياً هو الاسم، وأمّا (قد) فحدّدت صنفاً تركيبياً آخر هو الفعل، من غير أن يُقدّم أي منهما علاقة تركيبية.

وقد لا يوافق جاكندوف على هذا الطرح؛ إذ تتحدّد الوظائف النحوية عنده بواسطة الأدوار الدّلالية (Semantic Roles)[٢٢]، وهذا قول للتوليديين قديم لا ينطبق على العربية التي يختلف فيها الدور الدلالي الذي للاسم أو الفعل في التركيب عن الوظيفة النحوية التي تترابط فيها المعطيات الإعرابية المجردة (هندسة الجملة المبنية على العوامل الإعرابية) بالمعطيات الإعرابية الظاهرة؛ بالإضافة إلى التناسب بين الدور الدلالي، وهو معجمي، والدور الإعرابي (إذا كان للدور الدلالي، أو بعبارة تشومسكي الدور المحوري (Thematic Role)، أن يصدق مثلاً على مكوّنات الجملة الأساسية من الفعل، وما يتطلّبه من فاعل ومفعول، فإن المكوّنات المتمّمة للجملة تبدو غير منسجمة مع فكرة الأدوار هذه من ذلك ورود الفعل في محلّ الحال في الجملة: جاء يضحك).

٢ ـ البنية التركيبية

يجدر بنا قبل أن نتناول هذه البنية بالتحليل أن نقدّم لها بجملة (ج ٨) نحلّلها إلى مكوناتها المباشرة:

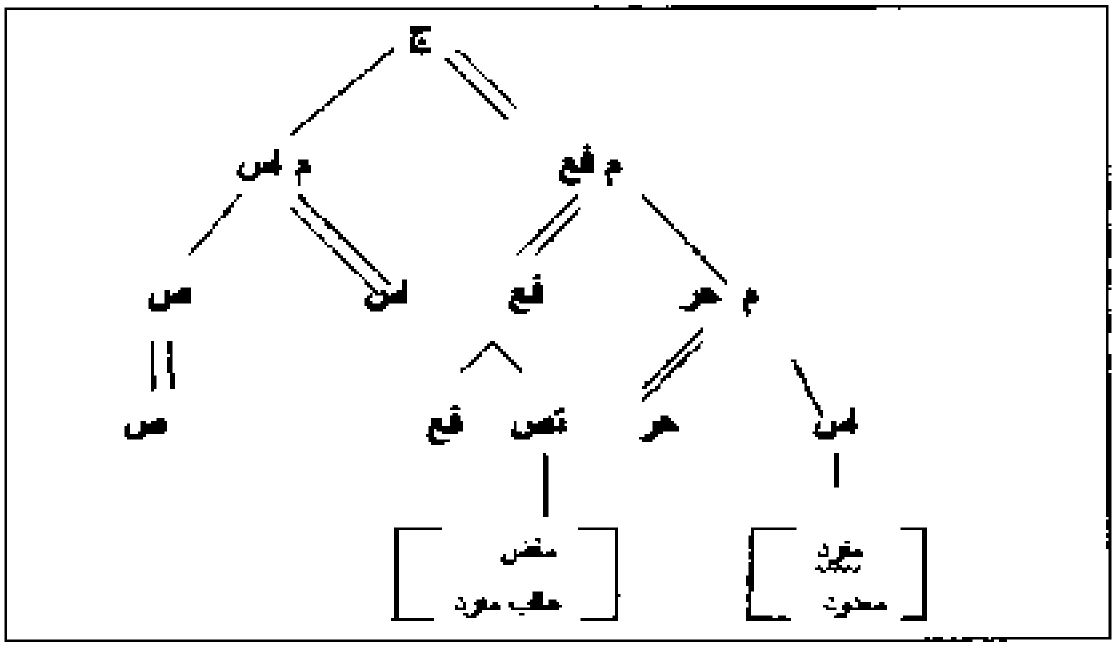
(٨) ـ تَحَطَّمَ عُشٌ صَغِيرٌ بالأَمْسِ.

تنقسم الـ (ج ٨)، وفق تحليل جاكندوف، إلى مركّب فعلي (م. فع): «تحطّم» ومركّب اسمي (م. اس) «عشّ صغير». المركّب الفعلي يتكون من فعل (فع) وتصريفه (تص) وينفتح على المركّب الحرفي (م حر) «بالأمس»، إلى غير ذلك من المكوّنات والتفريعات التي قد يحملها المشجّر في الشكل (٥ ـ ٨)، وفيه يلاحظ أن الخطوط التي تربط بين الجملة ومكوّناتها أو بين المركّبات وعناصرها نوعان خطّ مفرد (/) أو خط مزدوج (//): يدل الخطّ على الرابط بين المركّبات ورؤوسها؛ فكل مركّب إنما هو «إسقاط» (Projection) لرأس المركّب (الاسم أو الفعل أو الحرف). بهذا التصوّر يتقاسم جاكندوف مع بعض

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

النحاة التوليديين، مثل بولار (Pollard) وصاغ (Sag) فكرة «النحو بنية رؤوس المركّبات» المعروفة بالعبارة المختصرة HPSG التي أُخذت من اسم هذا النهج في تناول النحو وهو (Head-Driven Phrase Structure Grammar)(٢٣).

الشكل الرقم (٥ ـ ٨)



تعتبر هذه النظرية أن التوليف التركيبي يدور حول العلامة بالمفهوم السُّوسَيري: كلّ علامة إن هي إلا وحدات مركّبة من أصوات ومعنى وخصائص نحوية. وبما أن هذه النظرية تقترح أن يكون للتركيب دور تعاملي مع بقية المكوّنات لا دور مركزي، فإنها تجد لدى جاكندوف كلّ القبول(٢٤). وبما أن التوحيد (Unification) في HPSG يكون دائماً علامة تامة مع علامة تامة، فإنه ينبغي أن تجرى التوليفية خطوة خطوة بين المكوّنات الثلاثة. وأخيراً، فإن HPSG تعني أن قواعد الترابط الأساسية في المركّب تتحدد برؤوسها؛ فالمركّب الفعلي مثلاً لا يمكن أن يكون رأسه اسماً بل فعلاً، والمركّب الاسمي يكون رأسه اسماً لا غير. وهذا الذي يعني من القول بأن المركّبات انعكاسات لرؤوسها من اسم أو فعل أو حرف. هذا الأصل، ولكن بعض الاستثناءات عليه واردة(٢٥).

(٢٣) انظر: Carl Pollard and Ivan A. Sag, *Head-Driven Phrase Structure Grammar*, Studies in Contemporary Linguistics (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

(٢٤) Jackendoff, Ibid., p. 194.

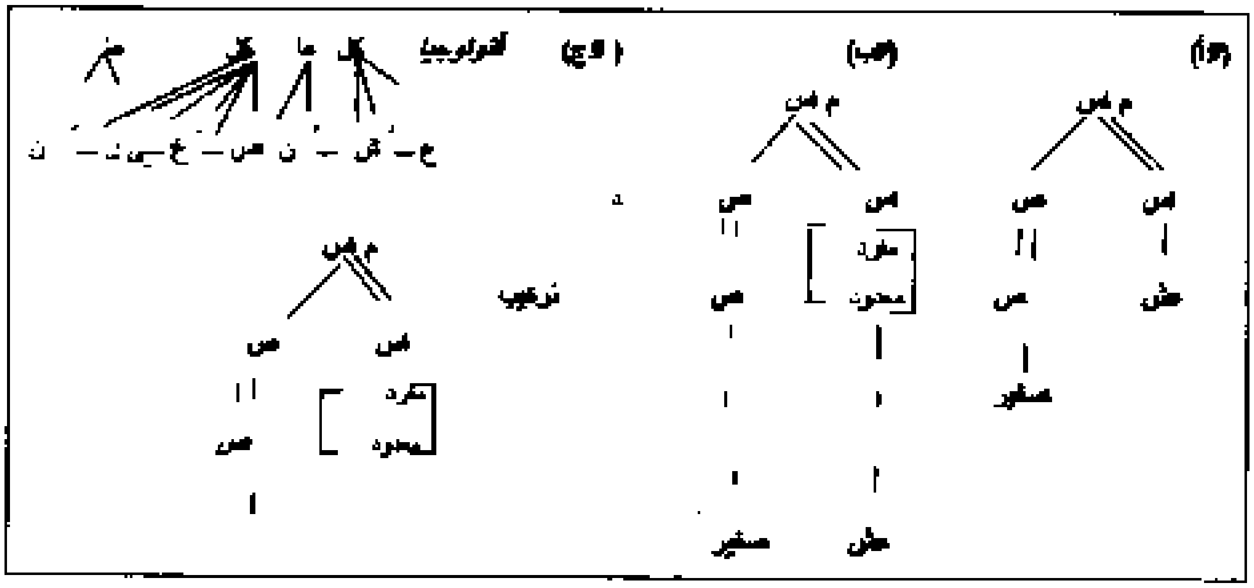
(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٥.

وإذا كانت طريقة تمثيل الجملة بالمشجر تختلف عن الطريقة المألوفة في التمييز بين الخط الواحد والخطين تمييزاً وظيفياً، وفي عدم وضع كلمات الجملة في أسفل المشجّر، فإن المثال قد أخذ بعض عناصره من نظرية تشومسكي المعروفة بـ «إكس بار» (X-bar)، ومن ذلك اعتباره أن الجملة انعكاس تركيبي للفعل، فرسم لذلك ما يربط الجملة بالمركّب الفعلي بخطّ مزدوج. ولم يأخذ عن تشومسكي قوله إن الجملة انعكاس للمقولات الصرفية (Inflexion)، وخصوصاً الزمن.

وينتقد جاكندوف طريقة التمثيل بالمشجّر المألوفة في عناصر يعنينا منها هنا ما يتصل بفكرة التوليف بين المستويات النحوية.

نمثّل في العادة المركّب الاسمي (عُشٌّ صَغير) بمشجر(٩أ):

الشكل الرقم (٥ ـ ٩)



وقد نفهم من هذا الشكل أن العلاقة مثلاً بين صغير والصفة (ص) هي نفسها العلاقة بين المركّب الاسمي (م اس) والصفة؛ وأن عبارتي (عش) و(صغير) تبدوان وحدتين نحويتين في حين إنهما وحدتان فونولوجيتان. والحقّ أن العلاقة بين الزوجين ليست نفسها، فإذا كان الـ (م اس) يهيمن (Dominate) على(ص) في إطار علاقة تركيبية، فإن العلاقة بين (ص) و(صغير) في أسفل المشجر هي علاقة تقاطع، إذ تطابق (ص) الوحدة المورفوفونولوجية (صغير)، ويشار إلى هذا التقاطع في الشكل (٩ ب) الذي هو اختصار للشكل (٩ ج).

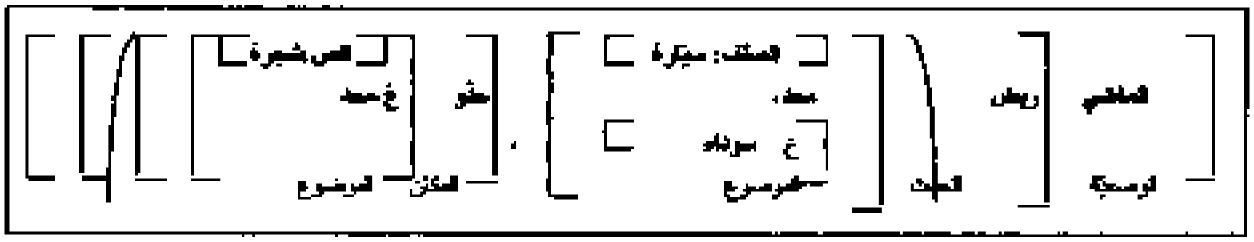
٣ ـ البنية الدلالية/المتصورية (Semantic/Conceptual Structure)

يستحسن قبل تحديد خصائص هذه البنية أن ننطلق من المثال (٩)، فبه تتضح مكوّناتها والعلاقات القائمة بين عناصرها:

(٩) ـ تَربُضُ السيارةُ السّوداءُ جِذوَ شَجَرَةٍ.

يمكن تقسيم الجملة باعتماد المعقوفات [] إلى أجزاء، يسمّى كلّ جزء منها مكوّناً متصوّرياً (Conceptual Constituent). والمكوّنات المتصوّرية هي دلالات تستقي الأقوال من العناصر التي تركّبت منها؛ فالسّيارة مكوّن متصوري ولونها (سوداء) مكوّن متصوّري آخر. . وكلّ مكوّن متصوّري ينضوي تحت صنف متصوّري أكبر منه، فالسيارة صنف والشجرة صنف آخر. . ومن الأصناف المتصورية كذلك الحدث والزمان والمكان والموضوع والوضعية والمَلَكية[٢٦]، وهذا ما يظهره الشكل الرقم (٥ ـ ١٠) التالي:

الشكل الرقم (٥ ـ ١٠)



تصف البنية في الشكل الرقم (٥ ـ ١٠) وضعية في الماضي تتمثّل في حدث (ربض). هذا الحدث يتمثّل في شيء يقع في محلّ. ووظيفة (ربض) هي رسم الموضوع والمكان في هذه الوضعية. وإذا نظرنا إلى موضوع (ربض)، نجد أن له ثلاث قطع من البنية: **الأولى** تعيّن الصنف (سيارة)، **والثانية** تعيّن المحدد (اختصارها (محد))، وتعني أن هوية الموضوع يمكن تحديدها بالسياق أو بالمقام. أمّا القطعة **الثالثة** فهي مكوّن يتعلّق بخصيصة (خ) النوع، فهي تعيّن الموضوع على أن له سمة السّواد. ويمكن أن تتفرع هذه البنى نفسها إلى بنى داخلية، فمثلاً يمكن لخصيصة سوداء أن تتفرع إلى بنية داخلية ترتكز على معطيات ترتبط بتوزّع الألوان (أ) على الأجسام، أي السّيارة (ب) مثلاً.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١١.

وفي ما يتعلق ببقية عناصر البنية المتصورية/الدّلالية في الشكل الرقم (٥ - ١٠)، فإن شجرة هي المتمم لوظيفة (حذو) التي ترسم الموضوع في جهة، أو مكان يقع فيه الموضوع الأول بواسطة الوظيفة الحدثية (ربض).

وبعد تحديد المكوّنات والأصناف المتصوّرية، يتحدّث جاكندوف عن ضربين من العلاقات ضمن المكونات المتصوّرية تظهر ضمن هذه البنية الأولى بنية علاقة - موضوع (Function-argument Structure) تمثيله كالتالي:

[أ ع ([ب. . .]، [ج. . .])]

ترمز (ع) إلى العلاقة التي تنتظم مكوناً من صنف (ب) ومكوّناً من صنف (ج) ضمن مكون من صنف (أ). ويوضّح الشكل السابق علاقة بمحلّين (Two-place Function)، ويجسم الفعل (ربض) هذه العلاقة.

وهناك علاقة بمحلّ واحد (One-place Function) يجسمه في المثال السابق (حذو).

الضرب الثاني من العلاقات هو علاقة التحوير (Modification) التي تمثيلها كالتالي:

. . .

[أ [ب. . .]]

في الشكل السابق مكوّن من صنف (أ) يخصّص فيه المكوّنَ الداخلي من صنف (ب) سمات إضافية للمكوّن الخارجي. مثال ذلك في الشكل الرقم (٥ - ١٠) هو التحوير المُجرى على مكوّن الموضوع بخصيصة (سوداء).

ينبغي ألا نفهم من الأقوال السابقة أن البنية الدلالية المتصوّرية متركّبة من كلمات، بل إن وحدات البنية هي عناصر من جنس «الأشياء الفيزيائية المدركة والأحداث والملكيات والوقت والكمّ والنوايا»؛ إن البنية الدلالية التصوّرية هي «نظام من التمثيلات الذهنية، بواسطته يوجد التفكير والتخطيط وتكوّن النوايا»[٢٧]. وهذا النظام الذهني هو المسؤول عن فهم الجمل في السياق، وعن إدماج العناصر البراغماتية والموسوعية، أو عناصر المعرفة بالعالم.

---

(٢٧) Brown and Hagoort, eds., *The Neurocognition of Language*, p. 45.

ومن جهة أخرى يحدّد جاكندوف مبادئ التوليف في البنية المتصوّرية في أربعة هي التالية:

أ ـ **البنية الموضوعية أو وسم الدّور المحوري** (Argument Structure or Thematic Role Marking)، ويعني به أن من الممكن أن تستخدم وحدة بمثابة موضوع لوظيفة، كأن تفهم على أنها فاعل أو مفعول لفعل كما في:

(١٠) ـ ضَربَ زيدٌ عمْراً

أو على أنها جزء من وحدة أخرى كما في:

(١١) ـ يدُ زيْدٍ

ب ـ **الإسناد**: أن تنسب سمة إلى وحدة كما في:

(١٢) ـ سيارةٌ سوداءُ.

أو

(١٣) ـ الفيلسوفُ الغزالي.

ج ـ **التسوير**: يمكن لأي إحالة مرتبطة بوصف ما أن ترتبط بهوية عناصر أخرى وعددها. فمن قولك مثلاً:

(١٤) ـ لِكُلِّ عاصٍ عصا.

يفهم تعالق بين مجموعة من العُصاة ومجموعة أخرى مرتبطة بها من العصي.

د ـ **بنية الإخبار**: والمقصود بها ضبط وضعيات وحدات الإخبار المتنوّعة، فمنها ما يكون في المحل الأول ومنها ما يكون في المحيط، كما هو الشأن في التقابل بين قولك:

(١٥) ـ إن زيداً هو الذي رأى عَمْراً

وقولك:

(١٦) ـ إن عمْراً هو الذي رأى زيْداً.

أو في الفرق بين قولك:

(١٧) أ ـ باعَ زيدٌ عقاراً لهندٍ.

و:

(١٧) ب ـ اشترتْ هندٌ عقاراً من عَمْرو (انظر الأمثلة الإنكليزية المطابقة في براون (Brown)[٢٨].

هـ ـ النمط: إن العناصر المُدركة والوضعيات يمكن أن تتحدد هويتها أو تنمّط على أنها أوصاف للواقع، أو فرضيات، أو تصوّرات، أو مُمْكنات، أو مُستحيلات.

العلاقة بين هذا النظام والتركيب يوازي بالضبط العلاقة بين التركيب والفونولوجيا: بمعنى أن البنى المتصوّرية ليست مكوّنة من الوحدات التركيبية؛ ولكن البنى التركيبية ينبغي أن تُستخدم للتعبير عن البنية المتصوّرية؛ وههنا أيضاً، علينا الحديث عن قواعد تقاطع بين البنية المتصوّرية والبنية التركيبية (SS-CS Interface Rules) تتوسّط بين الوحدات التركيبية والوحدات المتصوّرية. إن البنية الدلالية المتصوّرية ليست جزءاً من اللّغة، هي لغة مستقلّة ويمكن التعبير عنها بطرق مختلفة مستقلّة جزئياً عن التركيب. بل إن من الممكن أن نتصوّر وجود أجهزة غير لغوية تنتج بنى متصوّرية، وهو ما نجده عند الأطفال الرضّع عند استعمالهم البنى المتصوّرية في التفكير وما نجده عند الثدييات[٢٩].

٤ ـ البنية الفضائية (Spatial Structure)

تتعلّق هذه البنية بتمثيل مضمون الكلام في مستوى الفضاء الإدراكي الذهني، فكأن الأمر يتعلّق ـ بشيء من التبسيط ـ ـ «بصورة image من المشهد الذي تصفه الجملة، رسم schema ينبغي أن يقارن بإزاء العالم كي تراجع الجملة»[٣٠].

وقد يُصطلح على ذلك بـ «النمط الذهني» (Mental Model)[٣١]. ففي الجملة التالية:

(١٨) ـ السيارةُ المعطّبةُ تربضُ حذو شجرة.

يمكن أن نرسم البنية الفضائية كما في الشكل الرقم (٥ ـ ١١):

---

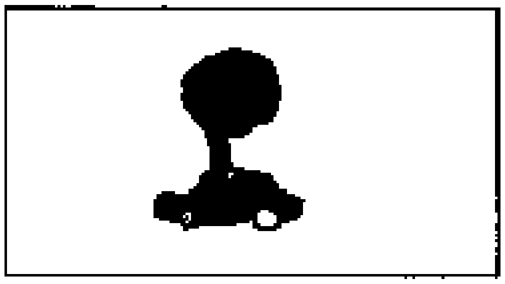
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) Jackendoff, Ibid., p. 12.

(٣١) Philip Johnson-Laird, *Mental Models*, Cognitive Science (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

الشكل الرقم (٥ ـ ١١)



فمثل هذه الصّورة تتطلب شيئين في هيئتي سيارة وشجرة، وينبغي أن يظهر في هذا المثال ما يعبّر عن معنى المحاذاة، ويمكن للتمثيل البصري أن يراقب ذلك.

يميز جاكندوف بين البنية الفضائية (ب ف) والبنية التصوّرية (ب ت)، فيرى أن إذا كانت الـ (ب ت) متكوّنة من عناصر لغوية ومن وظائف مترابطة سلّمياً ومبوّبة في شكل أصناف وعناصر متصوّرية، فإن الـ (ب ف) تهتمّ بتشفير عناصر العالم الفيزيائي المُدركة، وهو تشفير لا يقوم، في رأي جاكندوف، على توزيع لعناصر العالم المرئي كما تدرك لحظة بلحظة، أي وفق التتالي الزماني، بل تقوم على الاندماج بين العناصر المدركة وفق مقاييس هيئة الشيء المرئي وحركته في الفضاء، وزمان تلك الحركة وتصميمها في الفضاء.

والـ (ب ف) هي اندماج آخر بين جملة من الحواسّ، كاللمس والسّمع، فضلاً على البصر، وهو ما يجعل البنية المذكورة «نظاماً من العرفان المركزي»[٣٢].

وإذا عدنا إلى الصّورة في الشكل الرقم (٥ ـ ١١) أعلاه واعتبرنا الرسم (ب ف)، فيعني ذلك أن ما رسم لم يكن إلا رسماً بسيطاً وخاماً لفحوى الجملة (١٨). بعبارة أخرى، فلكي توفر الـ (ب ف) موضعة للفضاء المدرك (الذي يقال في الجملة)، ينبغي لها أن «تشفّر هيئات الأشياء في شكل يكون ملائماً للتعرف على الشيء في أبعاد مختلفة ومن وجهات نظر مختلفة».

ويعتقد جاكندوف أن الـ (ب ف) ليست بنية تخييلية بل هي بنية هندسية،

(٣٢) Jackendoff, Ibid., p. 346.

ولذلك ينبغي، في رأيه، ألّا ننظر إلى التصوّرات على أنها «تشفير للصوّر» أو «أمثلة في الذهن». ويبني جاكندوف تمييزه على فروق بين الـ (ب ف) والصّور (Images)[٣٣].

الصورة تقتصر على زاوية مخصوصة من النظر. ولذلك، فإنها لا تتضمّن ما لا يُرى من الأجزاء المرئية؛ والصورة تقتصر على مثال مخصوص ينتمي إلى صنف من الأشياء معيّن وليست الـ (ب ت) كذلك، فهذه البنية شاملة من جهة الإحاطة بالشيء من جميع وجهات نظره ومن جميع جهاته، وتقتصر الصورة على الصيغة المرئية بينما الـ (ب ت) يمكن أن تساوي بين المعلومات المُدركة باللمس أو عبر الإحساس الباطني.

ويضيف جاكندوف أن على الرغم من أن الـ (ب ف) ليست تصويرية (Imagistic)، فإنها تشعرنا بأنه يجب أن نفكّر فيها على أنها أشكال ـ صورية مشفّرة: أي على أنها بنى رمزية، ومن هذه البنى يمكن لأصناف من الصور أن تتولّد وأن تقارن بها أصناف متنوّعة من المدركات[٣٤].

إن البنية الفضائية هي ربط لغوي غير مباشر مع البصر واللّمس والحسّ الباطني، وبواسطة ارتباط اللغوي بالـ (ب ف) يمكن للمرء أن يتحدّث عمّا يراه.

وأخيراً، فإن الفرق بين الـ (ب ف) والـ (ب ت) يكمن في أن هذه تمثّل تحديداً للشيء، باعتباره منتمياً إلى صنف أو إلى عائلة، ولكن البنية الأولى بنية مدارها كيفية تشفير الشيء وشكله ولونه وحركته..

إنه ليس لكلّ عنصر معجمي بنية فضائية بالضرورة؛ فالعبارات المجردة ليس لها مقابل في الـ (ب ف)، بل لها فقط ما يناسبها في الـ (ب ت).

خلاصة الأمر، إن دور البنية الصوتمية في رأي جاكندوف هو التّشفير اللغوي المخصوص لأصوات اللغة؛ ودورُ البنية الدلالية تشفير المَعَاني؛ بينما يكون دور البنية التركيبية التوليف الدقيق بين هاتين البنيتين. وأمّا البنية الفضائية،

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٣٤) المصدر نفسه.

فليست بنية لغوية بل تقتضيها، ويمكن أن تستقل عنها حين يتعلق الأمر بنظام تمثيل غير لغوي.

ثالثاً: من قواعد الترابطية

بما أن الترابط بين العناصر المخزّنة في الذّاكرة ليس اعتباطياً بل يخضع لقوانين ومبادئ تختلف من لغة إلى أخرى؛ فمن الواجب البحث في هذه القواعد.

وهنا لا بد من التمييز بين شيئين في ذهن المتكلّم: معجم (Lexicon) هو «قائمة ممّا خزّن من الكلمات والمركّبات»، ومجموعة من القواعد الأساسية الخاصة بالترابط هي التي تسمّى كذلك نحواً ذهنياً، وتسمح القواعد للأقوال الجديدة المنتجة والمدركة بأن ترتبط بالوحدات المخزّنة في المعجم[٣٥]. وبهذا الاعتبار، فإن القواعد التي تسير مبدأ التوليفية تقع في مجال اهتمام النحو الذهني وليست من مجالات المعجم (الذي له في رأي جاكندوف بنيته وقواعده)، وإن يكن مجال عمل هذه القواعد والمبادئ مشتركاً بين النحوي والمعجمي ما دامت «وظيفة هندسة الملكة اللغوية ـ كما يقول جاكندوف ـ ينبغي أن تخصّص المعجم الذهني والنحو، وبوجه خاص الطريقة التي يعمل بها هذان معاً كي يتمكّن المتكلّم من تركيب الأقوال»[٣٦]. القاعدة النحوية عنده قطعة من بنية نحوية مخزّنة في الذاكرة الطويلة المدى، وتجتمع هذه القطع في شكل جمل بفعل إجراء عام يسمّى التوحيد[٣٧]. ويبدو أن الهاجس من البحث في القواعد هو معرفة كيف «يبنى مفهوم قاعدة في النحو الذهني»[٣٨].

تتطلب اللغة مكوّنين اثنين هما: **أولاً** قائمة مغلقة من العناصر القابلة للترابط والتوليف، وهي الوحدات المعجمية، **وثانياً** مجموعة محددة من مبادئ التوليف، وهو المكون للجهاز النحوي. وحصر جاكندوف هذه المبادئ في ثلاثة أصناف من القواعد هي **قواعد التشكّل** (Formation Rules) وقواعد الاشتقاق

(٣٥) Brown and Hagoort, eds., *The Neurocognition of Language*, p. 38.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣٨) Jackendoff, Ibid., p. 40.

(Derivation Rules)، فضلاً على ضرب ثالث ليس من المبادئ أو القواعد يُصطلح عليه بـ **القيود** (Constraints).

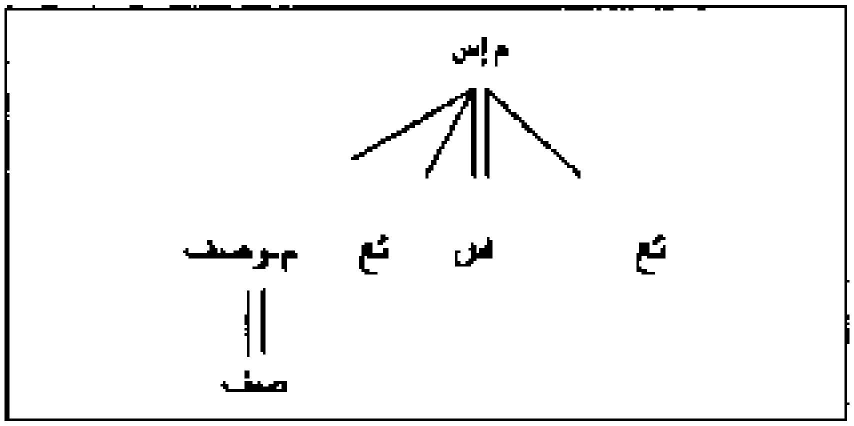
١ ـ قواعد التشكّل

تتعلق قواعد التشكّل ببيان كيفية ارتباط الوحدات المعجمية ضمن وحدات أوسع منها، وارتباط هذه في وحدات أكبر. وتمثّل قواعد المركّبات البنيوية طراز قواعد التشكّل. ويوجد ضربان من القواعد الأساسية الخاصة بالتشكّل هما **قواعد التكوّن** (Constituency Rules) **وسمات التركيب** (Feature Composition). أمّا القواعد الأولى، فتختص بالنظر في كيفية التئام العناصر المترابطة داخل المركّب، مثال ذلك قاعدة المركّب الاسمي العربية التي تسمح بالتركيب مثلاً بين وحدات كالتي في: (الليلة الباردة). وهي مركّب يمكن أن يرمز إليه بـ:

م اس ← تع - اس - تع - م وصف

ويمثّل عليه بالمشجّر التالي:

الشكل الرقم (٥ ـ ١٢)



يتكوّن هذا المركّب من خمسة عناصر يصطلح عليها بـ **المتغيرات** (Variables) هي: م اس، تع، اس، تع، م وص. وتصاغ قاعدته بصورة عامة ومجردة بقولنا: «أي تع يعقبه أي اس يعقبه تع يعقبه أي م وصف يمكن أن يكوّن م اس». وحتى تكون هذه القاعدة قادرة على الجمع بين الكلم، يجب أن نراعي شيئين أساسيين:

الأول أن نعرف إلى أي صنف (نحوي) تنتمي الوحدات المعجمية (مثلاً القول بأن (ليلة) اسم و(ال) حرف تعريف).

والثاني أن نحتاج إلى «ماوراء قاعدة» (Meta-principle) تتعلّق بموضعة المتغيرات ونرى بها توزّع عناصر المركّب على المشجّر من زاويتي نظر: من الأعلى باتجاه الأسفل ومن الأسفل باتجاه الأعلى. وبالإضافة إلى الوحدات المعجمية، نجد المركّبات، وهي وحدات أكثر تجريداً من تلك الوحدات، وهي لا تمكّننا فقط من ربط الكلم بعضها ببعض، بل وتمكّن أيضاً من الارتباط بالوحدات الأكبر.

أمّا القاعدة الثانية، وهي قاعدة سمات التركيب، فيتمثّل دورها في تخصيص صنف على أنه يتكوّن من عدد محدود من المتغيرات، مثال ذلك أن المركّب الاسمي في اللغة الإنكليزية (NP) يتركّب من ثلاث سمات هي التالية: [+N,-V,+Prasal]، ويعني وجود (+) سمة الاسمية وعدم (ـ) سمة الفعلية ووجود سمة المركّبية. وفي العربية، يتوفّر المركّب الاسمي من أربع سمات هي التالية: [+ اس، ـ فع، ـ حر، + مركّبية][٣٩] ويعني وجود سمتي الاسمية والمركّبية وعدم سمتي الفعلية والحرفية. وحتّى يصل نحو ما إلى تحديد سمات المركّب الاسمي مثلاً، ينبغي أن يحوي قاعدة تشكّل تضمن توافر جميع الإمكانات. وهي في الإنكليزية كالتالي:

Syntactic category:[± N ± V ± Prasal]

وفي العربية كالتالي:

الصنف النحوي: [±اس ±فع ±حر ±مركّبية].

المتغيرات هنا هي علامتا ()، ونصل في الإنكليزية، ومن خلال هذه التقليبات، إلى الصنف النحوي وما يتكوّن منه من سمات، وهي رصيد من ثلاث سمات ومتغيراتها. ونصل في العربية إلى رصيد من أربعة وجوه ومتغيراتها.

---

(٣٩) لاحظ أن باعتماد هذه الطريقة في رصد سمات المركّبات العربية الكبرى المعروفة، الاسمي/ الفعلي/ الحرفي، لا نخلص لها إلا المركّب الأوّل. أمّا الباقيان، فالمركّب الفعلي بالشّكل الذي نستخدمه اليوم في الدّراسة والتدريس في تونس لا يمكن تحديده كالتالي:

+ فع، ـ اس، ـ حر، + مركّبية، لأن سمة الحرفية ليست معدومة منه كما يفترض بل موجودة فيه. وما يُقال هنا يُقال في المركّب الحرفي، الذي ينبغي في هذه الوجهة من النظر أن تعدم فيه سمة الفعلية وسمة الاسمية، ولكن فهمنا له وممارستنا تعدم فيه السّمة الأولى وتوجب السّمة الثانية.

٢ ـ قواعد الاشتقاق (التحويل)

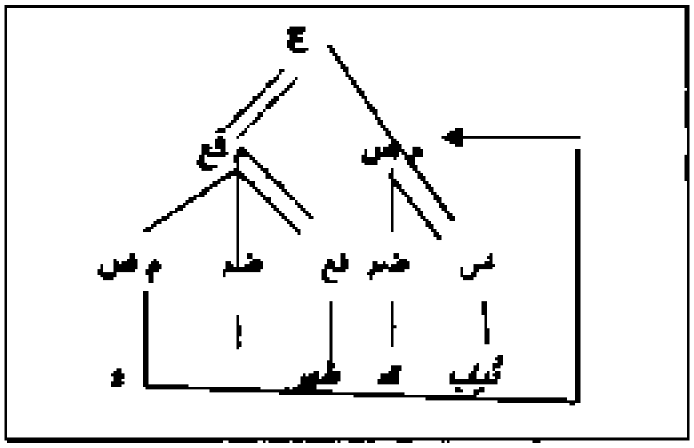
تبحث هذه القواعد بصفة عامة في العلاقة بين بنيتين، واحدة عميقة جداً، والثانية سطحية جداً، على أن يكون أغلب أجزاء البنيتين مشتركاً، ولكن وحدة أو أكثر هي التي فيها الاختلاف كما في القولين التاليين:

(١٩) ـ طهّر ثيابك.

(٢٠) ـ ثيابك طهّر.

يعتبر جاكندوف البنية في الجملة (١٩) عميقة والبنية في الجملة (٢٠) سطحية، وما حدث بين الأولى والثانية أن المفعول به قد تحرك في البنية الأكثر سطحية إلى الأمام. والقاعدة التحويلية المتحكّمة في مثل هذا التغير عن الأصل هي أن أي مكوّن اسمي في محلّه الأصلي من البنية العميقة جداً يمكن أن يطابق المكوّن الاسمي في المحلّ المغير في البنية الأكثر سطحية. ولا تبتعد هذه القاعدة كثيراً ـ رغم بعض الاختلافات ـ عن القاعدة المعروفة في نحو تشومسكي الكوني بـ **«تحريك»** «Move» التي تعني تحريك أي عنصر في أي موضع، وتعتبر أن أي عنصر محرك يترك أثراً يرمز إليه بالحرف t الذي يختصر عبارة Trace (أثر). ولذا، فإن تمثيل الجملة (٢٠) وفق طريقة جاكندوف (لا تشومسكي) تكون كالتالي:

الشكل الرقم (٥ ـ ١٣)



٣ ـ القيود

القيود نوع من القواعد تضع شروطاً قصوى على مختلف البنى بواسطة قواعد التشكّل وقواعد الاشتقاق. ويمكن أن تتمثّل في الشروط الضرورية التي ينبغي أن تتوافر كي تكون البنية أكثر ملاءمة وأكثر ثباتاً. من ذلك أن الوحدات

المعجمية نفسها يمكن أن تفرض قيوداً على البنية التي تحلّ فيها؛ فالفعل (ظن) في العربية يستوجب أن يتبع في محلّ المفعولية داخل البنية العميقة بمركّبين اسميّين (حسب مفهوم جاكندوف للمركّب)، ولهذا السبب يقال إن الفعل يتعدّى إلى مفعولين كما في (٢١):

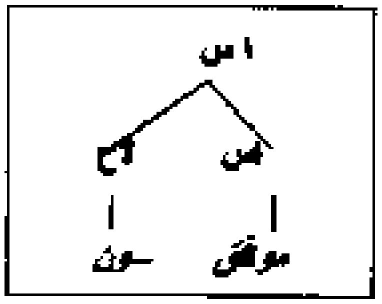
(٢١) ـ ظن الظمآنُ السّرابَ ماءً.

٤ ـ القواعد المعجمية

لا ينظر جاكندوف إلى الوحدات المعجمية على أنها متلاحمة لا تقبل القسمة، بل ينبغي لأي دراسة أن تبين كيف بنيت. وفي رأيه، فإن نظرية خاصة بالقدرة ينبغي أن تخصص رصيداً يتصل بما يتاح من عناصر يتصل بما يسمّيه «المعجم التحتي» (Sub-lexical)، وكيف ترتبط هذه العناصر ضمن الوحدات المعجمية الحالية. هذا التخصيص يكوّن مجموعة من قواعد المعجم، منها قواعد التشكّل المعجمي وقواعد الإعادة (Redundancy)، (أو العلاقات المعجمية) والسلّميات الوراثية .(Inheritance Hierarchies) ففيما يتعلق **بقواعد التشكّل المعجمي**، يرى جاكندوف أن الأساسي فيها أنها ثلاثية العناصر، فيها البنية الفونولوجية والبنية التركيبية والمعنى.

ومن المبادئ الأخرى ضمن هذه القاعدة يمكن أن تدرج أيضاً **القواعد الصيغية التركيبية** (Morphosyntax)، التي تمكّن الكلم من أن يكون لها بنية داخلية تركيبية. مثال ذلك أن العبارة الإنكليزية Perturbation قد بنيت من فعل Perturb بأن قُلبت إلى اسم بواسطة زيادة لاحقة ation ـ . ومن ذلك أيضاً أن الاسم العربي (مُوافقُون) قد صيغ من اسم مفرد (موافق)، وزيدت عليه لاحقة صرفية إعرابية ممتزجة تدلّ على الجمع المذكر السّالم والفاعلية (وُن)، وهذا ما يمثّله المشجّر التالي:

الشكل الرقم (٥ ـ ١٤)



وأمّا القاعدة الثانية، وهي **قاعدة الإعادة**، فإنها تتضمّن تعالقات بين الفونولوجي والتركيبي والدلالي بين الأزواج المترابطة اشتقاقياً كالذي بين (موافق) و(موافقون) مثلاً. ويمكن أن نصوغ القاعدة الملائمة على طريقة جاكندوف بالشكل التالي:

الاسم المنطوق بشكل/ ‌ء/ ويدل على مفرد يمكن أن يرتبط باسم ينطق بالشكل/ ء+ون/ يدل على جمع ذلك المفرد.

وأخيراً، ففي ما يتعلّق بـ **السلميات الوراثية**، فإن جاكندوف يعتقد أن بعض الوحدات اللّغوية التي تعبّر عن المضمون الدلالي نفسه بطريقتين تركيبيتين كما في:

(٢٢) أ ـ غنيت أغنية لمن أعشق

(٢٢) ب ـ غنيت أغنية من أعشق.

لا يرد، كما كان يعتقد تشومسكي، إلى أسباب يمكن دراستها في إطار القواعد الاشتقاقية. الأمر في ظنه مردود إلى ما قال به بعض الباحثين من أن المعجم لا يحوي فقط الوحدات المعجمية المعروفة في لغة من اللّغات، بل يحوي أيضاً أشكالاً تصوّرية أكثر تجريداً، منها «ترث» الوحدات المعجمية خصائصها.

وفي ما يتعلّق بالمثالين أعلاه، فإن الشكل التصوّري يمكن أن يكون كما في الشكل التنميطي التالي، حيث يحدث تعالق بين المتغيرات التركيبية والمتغيرات الدّلالية:

التركيب: وفيه تصنيفان: أساسي وفرعي. فأمّا الأساسي، فيراعي قسم الكلام المركزي في التركيب وفي الجملتين (٢٢ أ و٢٢ ب)، يكون الفعل القسم الرئيسي باعتبار أن الجملة هي انعكاس أقصى له. وبذلك يرسم التصنيف الأساسي كالتالي: قسم الكلام: فع.

وأمّا التصنيف الفرعي، ففيه تذكر بقية المركّبات التي تكوّن الجملتين مع ضبط الفارق بينهما، وهو يتمثل في الجملتين أعلاه في وجود حرف الجر (لـ) في(٢٢أ) وغيابه عن (٢٢ب):

وبذا يرسم التصنيف الفرعي كالتالي: ـ م اس لـ م اس أو

ـ م اس م اس

الدلالة: وفيها تصنيف لنوعية الحدث والعلاقة الرابطة بين طرفيه. وهكذا ترسم الدلالة اختصاراً كالتالي:

الدلالة: **قـول (أ، لـ ب)**

رابعاً: الترابط وعمل الذاكرة

يعتبر جاكندوف أن علم الأعصاب اللغوي **(Neuroscience of Language)**، وهو يحصر اهتمامه في الكيفية التي تنشّط بها الكلمات الموجودة في الذاكرة الطويلة المدى (ذ ط م) عند إنتاج الكلام وإدراكه، لا يؤدي عملاً كافياً لفهم الجمل؛ فهذا التنشيط يحدث في الجملتين التاليتين سيان بحكم أن تنشيط الكلم المخزون في الذاكرة يحدث فيهما:

(٢٣) ـ في اللّيلةِ الظّلمَاءِ يُفتقدُ البدرُ.

(٢٤) ـ * الظّلماء في يُفتقد البدرُ اللّيلةِ.

ومن جهة أخرى، فإنه لو صدّقنا بمبدأ التنشيط هذا فسوف نقع في لبس بالنسبة إلى الجمل التي يعاد فيها اللفظ الواحد أكثر من مرة واحدة كما في القول التالي:

الكلبُ الصغيرُ يلاعبُ الكلبَ الكبيرَ.

فإذا كان لفظ (كلب) الأوّل ينشّط الـ (ذ ط م)، فما الذي يفعله لفظ (كلب) الثاني؟ ما من شكّ في أنه ينبغي ألا تنشّط للمرة الثانية، بل إن كلّ لفظ من المكررين يرتبط بصفته (صغير، كبير) والترابط بين العنصرين يقود إلى التصوّر التقابلي الذي هو مقتضى التمثيل في الجملة.

إنه لكي نعرف ما الذي يحدث على صعيد عمل الذاكرة في المجال اللغوي، يمكن أن نقيس على مجال عرفاني آخر هو مجال الإبصار.

طرحت المسألة في مجال الإبصار تحت عنوان **مشكلة الرابط (Binding problem)**، ويتمثل الإشكال في أن الأشياء يتمّ إبصارها بواسطة الربط بين أجزاء مستقلّة حتّى تكوّن وحدة إدراكية متناسقة. فالذي يحدث على سبيل المثال

في حال إدراكنا شيئاً ما ذا لون أن اللّون والشّكل يكونان مشفّرين في جهات من الدّماغ مختلفة والعصبيات (Neurons) تشفّر اللون والشكل المخزّنين في الدماغ بصورة فيها ترابط بين جميع السمات المكوّنة للشيء أو للأشياء المبصرة. وبذلك، فإن مختلف التمثيلات هي مراحل مترابطة. وهذا المذهب في التفسير يعتبره جاكندوف الأكثر رواجاً والأقرب إلى ما يحدث عند معالجة اللغة، وإن يكن الأمر فيها على جانب أكبر من التعقيد[٤٠].

ومثلما أن الأشياء، بما يكوّنها من ألوان وأشكال وأجزاء ومواضع.. ينبغي أن تترابط معاً في الإدراك البصري، فكذلك الأمر في الإدراك اللغوي؛ ففي الجملة، كما تبينا سابقاً، أربع بنى مستقلة (فونولوجية، تركيبية، دلالية/ متصوّرية، فضائية)، ولكل بنية أجزاء متعدّدة ينبغي أن تترابط في ما بينها، وينبغي لكل بنية أن ترتبط بغيرها من البنى على النحو الذي بيّناه سابقاً. ولنضرب مثلا المركّب الاسمي (تحت الفراش) في:

(٢٥) ـ خبّأتْ حُليها تحت الفراش.

فلكي يوسم ذلك المركّب وسماً خاصاً، ينبغي أن تشفّر فيه العلاقات التالية:

أ. من نوع م اس.

ب. جزء من المركّب الفعلي م فع.

ت. يلحق الفعل والفاعل.

ث. يحوي مكوّنين داخليين هما: اس؛ وص.

ج. يطابق في البنية التصوّرية مكوّن المكان.

ح. يطابق في البنية الفونولوجية مكوّن المكوّن: تحت الفراش.

وبصفة عامة، فإن الترابطات بين البنى تكون كالآتي:

ـ فونولوجياً: تشدّ ترتيب الكلم.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٩.

ـ دلالياً: تشدّ العلاقات بين الكلم.

وبناء على ما ذُكر سابقاً، فإن ما يحدث في الذّاكرة ليس مجرد تنشيط للكلم وإنما أن نعرف مثلاً أي الأصوات في البنية الفونولوجية التالية (/ءِ ل ف ـِ رَاش /) يتعالق مع أي جزء من المعنى في فضاء بنيوي مخصوص، فما يخزّن في (ذ ط م) ليست الكلمات (فراش، حلي..) بل أيضاً مبادئ جمْعها معاً بشكل ترابطي.

إن مثل هذا القول لا يُفهم منه أن التوليف ومبادئه مهمّة الـ (ذ ط م)، لكن أمر التوليف في رأي جاكندوف يمكن ردّه إلى الذاكرة القصيرة المدى (ذ ق م) (Short Term Memory)، أو إلى ضرب منها يصطلح عليه بـ «ذاكرة العمل» (ذ ع) (Working Memory) بوجه وإلى الـ (ذ ط م) بوجه آخر. وعمل (ذ ع) لا يفسره كما يفعل أصحاب المقاربة الحاسوبية الذين يفترضون أن المداخل المعجمية الذهنية يتم تنشيطها بأن تستنسخ من (ذ ط م) إلى (ذ ق م) أو (ذ ع)، أي بنسخ المعلومات من سجل إلى آخر، بل يتبنى جاكندوف تفسير الترابطيين الذين يقولون بنشر النشاط على مجموعة من العقد التي تكوّن (ذع) كلّ عقدة منها ترتبط بأي مفردة في المعجم[٤١].

ومن جهة أخرى، يتساءل جاكندوف عن طبيعة البنى اللغوية الصغرى والكبرى (النصوص) المُخزّنة: هل تُخزّن في شكل بنًى لغوية أم في أشكال أخرى؟ فيرى أن العادة جرت على أن ما يخزّن هو كلمات، وذلك اعتقاد ظلّ حاضراً حتى في كتابات تشومسكي، حين اعتقد أن المعجم الذهني لا يحتفظ بالوحدات الإسنادية[٤٢].

ويرى جاكندوف أن الوحدات المعجمية المخزّنة في الذهن يمكن أن تكون أصغر أو أكبر من الكلمات النحوية؛ والوحدات المعجمية الذهنية هي مجموعة مركّبة من بنى فونولوجية وتركيبية ودلالية، فهي بنى وليست سمات[٤٣].

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

خاتمة

طرح جاكندوف فكرة التوليفية طرحاً ذهنياً استفاد فيه من نظريات اللسانيات النفسية، وخصوصاً ما تعلق منها بإنتاج الكلام، واستفاد من اللسانيات العصبية، وخصوصاً ما تعلق بكيفية تنشيط المعلومات اللغوية المخزنة في الذاكرة رغم اعتقاده أن الدراسات العصبية ما تزال شحيحة، لا تبرد في أيدينا نتائجها المتعلقة بعمل أي منطقة من مناطق الدماغ وبكيفية معالجتها مختلف الأعمال.

وخلاصة الأمر في فكرة التوليفية عند جاكندوف أنها تقوم على النظر إلى العناصر اللغوية في المعجم الذهني في مستويات، وأن هذه المستويات مترابطة في ما بينها في شكل بنى: فالبنية الفونولوجية ترتبط بالبنية التركيبية، وترتبط هذه بالبنية الدلالية، وينجز الربط بين مختلف مستويات البنية بمجموعة من قيود التقاطع. وداخل كل مستوى من هذه المستويات توليفات داخلية اعتماداً على قيود تقاطع داخلي. وهكذا، فإن إحكام التنظيم في الكلام بجملته إنما مردّه إلى التوليف الجيد بين عناصرها، وإلى التعالق بين مستوياتها تعالقاً تحققه مبادئ الترابط وقيوده.

وفكرة التوليفية كانت نتيجة مبدئية لتصوّر ذهني للغة يحاول أن يفهم الكيفية التي يعمل بها الذهن في أثناء إنتاج الكلام، ذلك أن الدماغ الوظيفي يحوي عدداً واسعاً من الأنظمة المختصة التي تتعامل في ما بينها بالتوازي كي تبني فهمنا للعالم، وتراقب أهدافنا وأعمالنا فيه. ومن هذا التصور لعمل الذهن، جاءت فكرة «الهندسة المتوازية» التي زعم جاكندوف أنها كانت ردّاً نقدياً على قول تشومسكي وأتباعه من التوليديين بـ «المركزية التركيبية».

مراجع إضافية

Chomsky, Noam. *Syntactic Strucures*. Hague: Mouton, 1957.

———. *Lectures on Government and Binding: The Pisa Lectures*. Paris: Mouton, 1981. (Studies in Generative Grammar)

———. *The Minimalist Program*. New York: Garland Press, 1995. (Current Studies in Linguistics)

Goldsmith, John. *Autosegmental and Metrical Phonology*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Jackendoff, Ray. *Language of Mind: Essays on Mental Representation*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

———. *Patterns in the Mind: Language and Human Nature*. New York: Basic Books, 1994.

Johnson-Laird, Philip. *Mental Models*. Cambridge, MA; Cambridge University Press, 1983. (Cognitive Science)

Martinet, André. *Eléments de Linguistique générale*. Paris: Armand Colin, 1976.

الفصل السادس

تأسيساً للمعجم التاريخي العربي
منزلة «التضمين» من التطور اللغوي
ومن الأساليب والأسلوبية

محمد رشاد الحمزاوي(*)

مقدمـة

إن مقاربة الموضوع ممكنة حسب احتمالين اثنين:

أولهما يستدعي أن نتطرق إلى التطور والأساليب (ج أسلوب) ثم إلى التضمين ومنزلته منها، ولا سيما في الأسلوب والأسلوبية وما وراءهما من «عدول» يجدد اللغة ويقرّ تطورها في نطاق العربية الفصيحة الإعرابية. والفرق قائم مثلاً عند العرب من القدامى والمحدثين بين العربية الفصحى، والمولدة أو الفصيحة الإعرابية، والمحدثة، والمنطوقة (دارجة، عامية)[1] وما فيها من دخيلات ومعرّبات.

وثانيهما يستدعي أن ننظر في التضمين أولاً ثم ندرس مكانته من مفهومي التطور اللغوي والأساليب. ويبدو لنا أن الاحتمال الأول هو الأوفق لأن التطور اللغوي أوسع من التضمين، الذي يُعتبر في نهاية الأمر وسيلة من الوسائل التي

(*) الجامعة التونسية ـ تونس.

(١) محمد رشاد الحمزاوي، **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، السلسلة الجامعية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٦٣٧.

اعتمدها اللغويون، على اختلاف مقاصدهم وتخالفها، لمقاربة قضايا التطور اللغوي والأسلوبي.

إن هذا الاحتمال في مقاربتنا للموضوع، يستوجب منا عندئذ أن ندرك بالأساس مفهوم التطور اللغوي على العموم، وفي العربية بالخصوص، مع تأكيد أن تطور اللغة وأساليبها مسألة شائكة لم تسلم من العقائديات والمذهبيات والمهاترات في جميع اللغات، لما للغة من صلة ومساس بقضايا اجتماعية وفكرية، وتربوية وحضارية متعلقة بها، لأنها مرآة المجتمعات التي تستعملها أداة للتواصل.

أولاً: التطور في المفهوم اللساني الحديث

لذلك لا يمكن لنا معالجة القضية في نطاق العربية، إلا إذا ابتدأنا بالنظر إليها أولاً في نطاق التطور اللغوي عموماً، لنتدرّج به إلى النطاق العربي المحض، باعتبار أن غايتنا لا تنحصر في إبراز خصائص «التضمين» ومواصفاته، بل في تنزيله من الدراسات اللسانية الحديثة وفي دراسته وسيلة من الوسائل اللغوية النظرية والتطبيقية المنتسبة إلى اللسانيات عموماً، وإلى اللسانيات العربية بالخصوص.

إن مفهوم التطور اللغوي، حسب اللسانيات العامة، يفيد بأن كل لغة طبيعية خاضعة بالضرورة للتطور الذي يستمد من دراسة تحليلية نقدية؛ فهو يقرّ أن لكل لغة تاريخاً ذاتياً، ينقسم إلى قسمين اثنين: التاريخ الداخلي، الذي يدرس التغيرات التي تطرأ على بِنَى تلك اللغة في تطورها التاريخي، والتاريخ الخارجي، الذي يدرس التغيرات التي تطرأ على المجموعة اللغوية التي تنتسب إليها تلك اللغة، وعلى حاجتها اللغوية.

ويشمل هذان النوعان من التاريخ اللغات المكتوبة أو المقولة أو تداخلهما، أو تطورهما من المستوى المقول إلى المستوى المكتوب الأدبي، أو العكس بالعكس. وذلك شأن اللهجة الفرنسية (Le Roman) التي تطورت إلى اللغة الأدبية الفرنسية المعاصرة، وكذلك شأن العربية المشتركة (لغة قريش) التي تطورت إلى لهجات إقليمية عربية متنوعة معاصرة.

ولقد أفادنا علم اللغة التاريخي وعلم اللغة المقارن وعلم اللغة البنيوي بمفاهيم مختلفة تتعلق بشأن التطور اللغوي؛ فاعتمد علم اللغة المقارن، وخاصة اللساني الألماني همبولت (Humboldt) المتأثر بالحركة الأدبية الرومنطقية الباحثة

عن خصائص الشعوب ولغاتها، **نظرية الشجرة اللغوية (Stammbaum theorie)**، ومفادها وجود فصائل لغوية كبرى، تعود إليها مختلف لغات العالم الطبيعية. ومن تلك الفصائل الفصيلة الهندو أوروبية، والفصيلة الحامية السامية... إلخ. باعتبار أن اللغات الحالية كلها تطورت من لغة أمّ مشتركة، من ذلك «السامية المشتركة»، التي تفيد معالمها المتبقية أو المحتملة بأنها أمّ للعديد من اللغات، مثل العربية والعبرية والآرمية والحبشية والبربرية... إلخ.

أما علم اللغة التاريخي المتأثر بالدّارْوِينية، فلقد طبق له اللساني أوغوست شلايشر (A. Schleicher) (١٨٢١ ـ ١٨٦٨) الذي اعتمد نظرية الحلقات اللغوية (Wellentheorie)، كما طبق له الفيلسوف هيغل الذي يقر ثلاث مراحل: مرحلة الأسرة الواحدة، وهي تعتمد اللغات العازلة (Langues isolantes) مثل الصينية، ومرحلة البداوة، وتوافقها اللغات الالتصاقية (Langues agglutinantes) ـ [الأثال ولواحقها]، والمرحلة السياسية العليا، وتوافقها اللغات الإعرابية (Langues casuelles)، مثل اللغات الهندو أوروبية والسامية.

واعتباراً لما سبق، نلاحظ أن اللسانيين المحدثين أقلعوا عن اعتبار اللغات الأدبية وآثارها أساساً لدراساتهم، فأصبحوا لا يعتقدون في قرار اللغة ومثالها الأدبي الأزلي، ممّا يفيد بأن علمي اللغة المقارن والتاريخي أقرّا نهائياً موات النظرية اللغوية المنطقية، التي كانت تدعو إلى الاعتقاد في قواعد لغوية منطقية كونية ثابتة، تخضع لها جميع اللغات باعتبارها صورة من القواعد العقلية المنطقية المستمدة من الفكر الإنساني المشترك. ولقد تركّزت هذه النظرية على النحو الكوني المنطقي (Grammaire générale et raisonnée) الذي اعتمدته مدرسة بورت رويال (Port Royal) التي بنت المثال النحوي الفرنسي على غرار المثال النحوي اليوناني لا اللاتيني.

واعتمد اللسانيون المحدثون على علم اللغة الجغرافي، وعلم اللغة الاجتماعي لإثبات تيار التطور وشأنه وشؤونه. وتأيّد موقفهم بما وفّرته **النظرية اللسانية البنيوية** وصاحبها فرديتان دي سوسور (F. de Sausure) الذي بيّن أن اللغة تخضع لمقاربتين، إحداهما آنية، تدرس اللغة في حالة استقرارها النسبي، بدون أن يدل ذلك على الجمود، وفي حالة **تطورها التاريخي**، بدون أن يدل ذلك دائماً على التحوّل والتغير، مع اعتبار عنصرين هامّين متقابلين، يعبّران عن «الاستقرار» و«التحول». ويمثل العنصر الأول **اللغة** والعنصر الثاني **الكلام**؛ إذ

بقدر ما تعبّر اللغة عن الرصيد الجماعي المقنن والمستقر عموماً، فإن الكلام، وهو فردي، يؤدي دور «اللحن»[٢]، أي الأسلوب الشخصي الجديد الذي يطور اللغة داخلياً في نطاق قواعدها المجازية والبلاغية، ويملأ فراغاتها بما يطرأ عليها من المصطلحات والأساليب الناشئة من عوامل داخلية وخارجية، لا سيما من عامل المثاقفة (Acculturation).

ولا يمكن أن نغفل في هذا الشأن ما زودتنا به **النظرية التحويلية التوليدية** وصاحبها تشومسكي (Chomsky) من آراء، لا سيما اعتمادها مبدأي **الموجود بالفعل والموجودة بالقوة**[٣]، اللذين يذكّران بـ **«اللغة والكلام»** عند دي سوسير. فالموجود بالقوة يتكون من نظام القواعد التي يستوعبها المتكلم، ومنها تتكون معرفته اللغوية، وهو ما يساعده على أن يتلفظ بعدد لا نهاية له من الجمل، وأن يركّبها ويفهمها، وأن يضع جملاً جديدة حسب القواعد النحوية. أما الموجود بالفعل، فهو مجموعة من القواعد الضاغطة التي تحد من الموجود بالقوة في مستوى الاستعمال، وهو يعبّر عن مختلف الاستعمالات اللغوية الناشئة عن عملية الكلام.

والموجود بالقوة نوعان: **الأول** هو الموجود بالقوة الكوني، المتكون من مجموع القواعد الفطرية (innées) التي تشترك فيها جميع اللغات. وهنا تعود بنا النظرية التوليدية إلى النحو الكوني المذكور سابقاً. أما النوع **الثاني**، فهو الموجود بالقوة الخاص المتكون من القواعد الخاصة بكل لغة. فالمسند والمسند إليه الموجودان بالقوة كونيّان، لكن يُعبَّر عنهما بطريقتين مختلفتين في العربية والفرنسية مثلاً. والمقربون أولى بالمعروف:

Bonne charité [commence] par soi-même.

إن هذه النظريات كلها تدل على أن قضية التطور اللغوي مسألة اعتبارية جدلية، وتفيد كلها، على اختلافاتها، بأن ليس من لغة خارجة عن التاريخ وعن مجتمعها وتغيراته، باستثناء اللغات التي خرجت من التاريخ لأسباب عقدية أو قدسية، وتُخضع التطور لنظام نحوي وبلاغي، يقوم على التقويم والتثقيف الداخلي (Autorégulation).

---

(٢) اللحن بمعناه الواسع، سواء في مستوى اللغة الإعرابية الرسمية أو في مستوى اللغة الدارجة المتداولة بين المتكلمين، إذ لكلٍّ منهما «لحنها».

(٣) وقد عُبّر عنها بمصطلحي Compétence و Performance، وعبّرنا عنهما هنا بمصطلحين خليليين تراثيين سابقين للنظرية التشومسكية التي تُرجم مصطلحاها غالباً بـ **«الأداء»** و**«القدرة»**.

ثانياً: التطور اللغوي من خلال الآداب اللغوية العربية القديمة

يبدو أن مفهوم التطور اللغوي قضية غير واردة تنظيراً ومصطلحاً في الآداب اللغوية العربية القديمة، التي لم ترو لنا مقاربات في هذا الشأن؛ فالآداب العربية آثرت عليه مفهومي **الخطأ واللحن** على العموم، باعتبار وجود لغة عربية مثالية تستمد قوانينها أساساً من (١) الشعر الجاهلي، وبالأحرى من معلقاته السبع وفصاحتها، ومن (٢) القرآن الكريم وإعجازه، ومن (٣) النحو العربي الذي ضُبطت قوانينه نهائياً في كتاب سيبويه؛ فأصبحت اللغة، مثلها مثل الدين المُنزَّل، مقدسة ولازمنية، صالحة لكل زمان ولكل مكان، أصولها ثابتة لا تقبل إلا تصحيح ما اعوج منها. وبالتالي، فهي تعلو على التطور وملابساته وأساليبه ولهجاته، بدون أن يعلو عليها، مهما تكن وجوه ذلك التطور، أكان داخلياً من ذات الفصحى نفسها أم خارجياً طارئاً عليها، باعتبار لهجاتها أو عوامل المثاقفة أو الاقتراض.

فمفهوم التطور اللغوي يبدو غير طبيعي في حد ذاته، فلا يطرأ على اللغة إلا اللحن أو الخطأ اللذان يستوجبان **التهذيب والتقويم**.

فلقد كاد يتفق اللغويون العرب القدامى، وكثير من المحدثين على مبدأ **سلامة اللغة** الذي يستوجب حمايتها من الخطأ واللحن، وحصروا ذلك في ما يدعى **لحن العامة ولحن الخاصة**، وهما متقاربان. فلقد قال الجاحظ في **البيان والتبيين**: «فإذا سمعتموني أذكر العوام فإني لست أعني الفلاحين والحُشوَة والصناع والباعة، ولست أعني الأكراد في الجبال وسكان الجزائر في البحار... وأما العوام من أهل ملّتنا ودعوتنا ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا، فالطبقة التي عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم. ولم يبلغوا الخاصة منا، على أن الخاصة تتفاضل في الطبقات أيضاً»[٤]. أمّا الزُّبَيْدِي الأندلسي (٣٧٩هـ/ ٩٨٩م)، فإنه يقول في كتابه **لحن العامة**: «نظرت في المستعمل من الكلام في زماننا... ممّا أفسدته العامة عندنا فأحالوا لفظه أو وضعوه غير موضعه، وتابعهم على ذلك الكثرة من الخاصة حتى ضمّنته الشعراء أشعارهم، واستعملهم جلة الكتاب وعليه الخدمة في رسائلهم»[٥]، وهو ما يؤيده عبد العزيز الأهواني: «إن العامة

---

(٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٤ ج، ط ٥ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٥)، ج ١، ص ١٣٧.

(٥) المصدر نفسه.

ليسوا الدهماء والسقاط أو ليسوا (رجل الشارع) في اصطلاحنا الحديث، وإنما هم المثقفون الذين تسربت إليهم أخطاء من هؤلاء الدهماء أو من تصحيفات النسّاخ، ومن بين هؤلاء شعراء وكتّاب»[٦].

ولقد احتفظ لنا تراثنا الأدبي بمدونات عديدة في اللحن والخطأ، ثرية من حيث الكم والكيف. وتفننت المدونات هذه في معالجة المظهرين السابقين اللذين يقرّان إقراراً واضحاً، وبصفة غير مباشرة، أزمة التطور اللغوي في الفصحى العربية وعناصرها المختلفة. **إن تاريخ اللحن والخطأ** قد اعتمد نصوصاً موضوعة ابتداء من سنة ١٨٩هـ حتى سنة ٥٩٧هـ/١٢٠١م، فضلاً على ما استجد في هذا الميدان في العصور الحديثة. ومن تلك المدونات نذكر، على سبيل المثال لا الحصر:

١ ـ لحن العوام المنسوب إلى علي بن حمزة الكسائيّ (توفي ١٨٩هـ)، وهو مفقود، كما فُقدت كتب أخرى في الموضوع نفسه تنسب إلى أبي زكريا الفرّاء (توفي ٢٠٧هـ)، وأبي عبيدة معمر بن المثنى (توفي ٢١٠هـ). ويوجد في هذه المؤلفات ما هو مطبوع ومحقق قد اعتنى بالفصيح منها:

ـ **أدب الكاتب** لابن قتيبة عبد الله بن مسلم (توفي ٢٧٦هـ).

ـ **فائت الفصيح** لمحمد بن عبد الوهاب غلام ثعلب (توفي ٣٤٥هـ).

ـ **ذيل الفصيح** لعبد الله بن يوسف البغدادي (توفي ٦٢٩هـ).

٢ ـ أما في مستوى اللحن فنذكر:

ـ **لحن العامة** لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي (توفي ٣٧٩هـ).

ـ **تثقيف اللسان وتلقيح الجنان** لابن حفص عمر بن خلف بن مكي الصقلي (توفي ٥٠١هـ).

ـ **التكملة فيما يلحن فيه العامة** لأبي منصور موهوب بن أحمد الجواليقيّ (توفي ٥٣٩هـ).

ـ **أغلاط الضعفاء من الفقهاء** لأبي محمد بن عبد الله بن بري بن عبد الجبار (توفي ٥٨٢هـ).

---

(٦) المصدر نفسه.

ـ **تقويم اللسان** لعبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (ت ٥٩٨هـ).

وهذه المؤلفات تعتمد كلها على ما يمكن أن نسمّيه مقياس الصواب اللغوي، الذي يرتكز على شعار «لا تقل بل قل»، وهو ما ينفي إطلاقاً مفهوم التطور اللغوي ووجوده حتى على سبيل **القياس الخاطئ** (La Grammaire des fautes). وقديماً قيل «خطأ مشهور خير من صواب مهجور»، وهو يُعتبر أسّاً من أسس اللغة، وسمّاه العرب القدامى «**التوهم**»، وإن يكن في الحقيقة حصيلة القياس الخاطئ وليس مرادفاً له. والملاحظ أن مقاييس الصواب اللغوي لا تسلم من الاضطراب والاختلاف، لا سيما في شأن معايير الفصاحة مكاناً وزماناً[٧]، أو في شأن الشعر والشعراء الذين يحتج بهم؛ فالأصمعي مثلاً يرفض الاحتجاج بشعر الكميت بن زيد الأسدي (توفي ٦٤٤ م)، فيقول فيه «ليس الكميت بن زيد بحجة»[٨] لأن الكميت كان من أهل الكوفة، ويوجد من لا يحتج بالحديث، لأنه مروي بالمعنى لا بلفظه؛ وفي هذا نظر. وقد أقره المُعجميون مثل ابن منظور في **لسان العرب**[٩]، فأصبح مصدراً من مصادر اللغة بعد مضي قرون كثيرة. وذلك ما أيّده مجمع اللغة العربية في قراراته[١٠] المتعلقة بالاحتجاج بالحديث.

ويدرك ذلك الخلاف معايير الصواب اللغوي التي أقرّها النحويون ونجد آثارها في مقولتي: **القياس والسماع** وقوانينهما، لا سيما المطرد في الاستعمال الشاذ في القياس في مثال: استحوذ عليهم الشيطان، واستنوق الجمل؛ والمطرد في القياس الشاذ في الاستعمال مثل الماضي من يذر ويدع، فالنحاة كانوا ميّالين إلى القياس، واللغويون يتحرجون منه. ولم يتفق أصحاب اللغة على

---

(٧) محمد رشاد الحمزاوي، **العربية والحداثة أو الفصاحة فصاحات** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦)، حيث سعينا إلى إعادة النظر في معاييرها القديمة والحديثة.

(٨) عبد العزيز مطر، **لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦م)، ص ٤٥.

(٩) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢). المقدمة حيث يقر اعتماده على الحديث في معجمه من خلال **النهاية في غريب الحديث والأثر** لابن الأثير، وهي أحد مراجعه الخمسة التي ركّز عليها «مدونة» معجمه. في هذا الشأن، انظر: «ابن منظور ومفهوم «المدونة»،» في: محمد رشاد الحمزاوي، **المعجم العربي: إشكالات ومقاربات**، بحوث ودراسات لغة (تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، ١٩٩١)، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٤.

(١٠) الحمزاوي، **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، ص ١٩٠ ـ ١٩٢، حيث يعرض لقرار المجمع في شأن الاحتجاج بالحديث الشريف مصدراً لغوياً أساسياً. وفي تلك القرارات تناقضات تستحق النظر.

الصحة والخطأ. ويتضح الخلاف في المستوى الصوابي عند مؤلفي كتب لحن العامة في ما يلي:

- يخطِّئ أبو بكر الزبيديّ قولة العامة: سكرانة... فيرد عليه ابن هشام اللخميّ قائلاً: «فإذا قالها قوم من بني أسد، فكيف تلحن بها العامة؟» وإن كانت لغة ضعيفة، وهم قد نطقوا بها كما نطقت بعض قبائل العرب[11].

فإن كان التطور اللغوي منكوراً ومغبوناً باسم المقاييس **الصواب واللحن والخطأ**، فما عسانا نقول في شأن تلك المقاييس التي أتت لتهذب اللحن والخطأ وتثقفهما. في هذا المستوى يبدو أن التطور الذي تشهد به اللغة الفصحى نفسها، لم يأت للحفاظ على اللغة العربية في حد ذاتها، بل اعتمد لحماية لغة القرآن المنافية للغة الشعر في كثير من الأحيان، وهو ما يشهد به مفهوم التضمين الذي سنعالجه في ما يلي - **فالصواب اللغوي الأزلي** لا يسلم في حد ذاته من الاضطراب ولا من النقد.

ثالثاً: التطور اللغوي عند العرب المحدثين

يمكن أن نقاربه حسب ثلاثة مظاهر هي:

١ - **المظهر التقليدي**[12] الذي يعيد آراء القدماء. وينحصر هذا الموقف في المؤلفات التي تناولت بالتخطئة، على وجه الخصوص، لغة الجرائد والصحافة التي أدخلت على العربية استعمالات فصيحة وعامية جديدة لم يكن لها بها من عهد. ومن تلك المؤلفات:

أ - **لغة الجرائد** لليازجي (توفي ١٩٠٦م)، حيث يقول: «لا نزال نرى في جرائدنا ألفاظاً قد شذّت عن منقول اللغة فأُنزلت في غير منازلها أو استُعملت في غير معناها. فجاءت العبارة مشوهة وذهبت بما فيها من الرونق وجودة السبك»[13].

والملاحظ أن هذا الكتاب لا يخلو من نظرة تقر التطور باحتشام، حيث يقول «وأصبح كثير من ألفاظ الجرائد لغة خاصة تقتضي معجماً بحاله»[14].

(١١) مطر، لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، ص ٤٧.

(١٢) الحمزاوي، العربية والحداثة أو الفصاحة فصاحات، حيث يعرض بالتفصيل لأهم مواقف هذا المظهر.

(١٣) إبراهيم اليازجي، لغة الجرائد (القاهرة: دار مارون عبود، ١٩٨٥)، ص ٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣.

ب ـ **كتاب المنذر** للشيخ إبراهيم المنذر، بيروت، ١٩٢١ ـ ١٩٢٧.

ج ـ «**تحقيقات لغوية متنوعة**» لأحمد العوامري، مجلة **مجمع اللغة** في القاهرة، ١/١٦٨ ـ ١٦٩.

د ـ **تذكرة الكاتب** لأسعد داغر، القاهرة، ١٩٨٩.

هـ ـ **أخطاؤنا في الصحف والدواوين** لصلاح الدين سعدي الزعبلاوي، دمشق، ١٩٣٩.

و ـ **عثرات اللسان** لعبد القادر المغربي، القاهرة، ١٩٤٩.

ز ـ الطاهر الخميري[١٥].

ح ـ عبد الوهاب بكير[١٦]. وقد صدرت آراؤه في الموضوع على صفحات الصحف التونسية.

ط ـ معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، **عربية الصحافة**؛ الرباط، ١٩٧٧[١٧].

ويكفينا أن نشير إلى تحليلها لمفهوم **الفصاحة** في نظرها لندرك أنها مع اتفاقها على فساد اللغة وضرورة تثقيفها وتهذيبها، فإنها لم تتفق، كما هو الشأن في **الماضي**، على **مفهوم الفصاحة والخطأ والصحة والصواب**. ولقد عبّر أسعد داغر عن ذلك الاضطراب عندما قال: «ورأيت فريقاً منهم يركبون أحياناً متن الغلو في التلحين والتغليط، فيجاوزون حد التنبيه على الخطأ إلى تخطئة الصحيح وتفنيد الصواب. وبعضهم يعتمدون الجري على هذه الخطة في نقد الكتب والمقالات، فيشوبون جمال التجرد لخدمة اللغة بعيب السعي في قضاء شهوة التشفّي والنيل ممن ينتقدون كتابه»[١٨].

٢ ـ **المظهر المتأرجح** بين النظريات اللسانية الحديثة، التي تقول بالتطور في المستوى النظري، وبمنهج اللحن والتخطئة في المستوى التطبيقي. وينتسب إلى هذه النزعة:

---

(١٥) «الطاهر الخميري»: لم نعثر على آثاره منشورة، وإن كنا اطّلعنا عليها في الصحف بتونس.

(١٦) عبد الوهاب بكير: لم نعثر على آثاره منشورة، وإن كنا اطّلعنا عليها في الصحف بتونس.

(١٧) **عربية الصحافة** (الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، ١٩٧٧)، ص ٢١٦. وهو عمل مخيّب للآمال بسطحيته وأخطائه المتنوعة والمتعدّدة.

(١٨) أسعد خليل داغر، **تذكرة الكاتب** (بيروت: دار البستاني للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ٩.

أ ـ **فلسفة اللغة العربية وتطورها** لجبر ضومط، القاهرة، ١٩٢٩.

ب ـ **نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها** لماري أنستاس الكرملي، بغداد، ١٩٣٠.

ج ـ **علم اللغة** لعلي عبد الواحد وافي، القاهرة، ١٩٦٠.

وهي كلها تكاد تكون تعريفاً نظرياً للتطور من خلال النظريات اللسانية الأوروبية، لا سيما نظرية دارْوين وملحقاتها اللغوية التي تصبح عقيمة، إن اعتمد تطبيقها على العربية.

٣ ـ **المظهر الوصفي** الذي يستكشف التطور ولا يرجعه إلى الخطأ واللحن، بل يعتبره تطوراً داخلياً وخارجياً في نطاق الفصحى على العموم، مع بعض اللفتات أحياناً إلى صلات العربية الفصحى باللغات الأخرى، ولا سيما بلهجاتها، أي مظهرها الحي الاجتماعي الذي يُعتبر أساس الدراسات اللسانية الحديثة. ومن العينات في هذا الشأن:

أ ـ «أفعال للاستعمال» لمحمد كرد علي، مجلة **مجمع اللغة في القاهرة**، ٣/ ٢٧٧ـ٢٨٩.

ب ـ «اللغة المثالية» لإبراهيم مدكور، مجلة **مجمع اللغة في القاهرة**، ٧٠/ ١١ ـ ١٥.

ج ـ «لغة المجتمع» لمحمود تيمور، مجلة **مجمع اللغة**، القاهرة، ٩٥/ ١٩ ـ ٣١.

د ـ «تعريب الأساليب» للشيخ عبد القادر المغربي، من كتابه **الاشتقاق والتعريب**، القاهرة ١٩٤٧.

هـ ـ **اللغة بين المعيارية والوصفية** لتمام حسّان، القاهرة.

و ـ **من قضايا المعجمية العربية المعاصرة** لإبراهيم السامرائي، بغداد ١٩٦١.

ز ـ «معجم المفاهيم الحضارية»، من خلال جريدة **الرائد الرسمي** التونسية، لمحمد رشاد الحمزاوي، تونس، ١٩٩٨[١٩].

---

(١٩) وهو يهتم لأول مرة بلغة الصحافة، وبالأحرى بلغة جريدة **الرائد الرسمي** التونسية من سنة ١٨٦٠ إلى سنة ١٩٠٠.

ويقول إبراهيم السامرائي في هذا الشأن: «تلك عربية جديدة شاعت حتى كانت لغة جديدة، اختلفت بجمهرة من الجمل والتراكيب والألفاظ التي عدل بها عن دلالاتها القديمة، ومن حق صاحب المعجم الجديد أن يُدون هذا الجديد عملاً بالمنهج التاريخي، وإقراراً بما وصلت إليه العربية»(٢٠).

والمفيد من هذه المقاربة أنها تميّزت بمناهج التطور وشروطه، شريطة ألا يخرج عن العربية الفصحى. فهي ترى أن:

ـ الفصحى مرحلة من مراحل العربية التي تطورت إلى اللغة الصحافية الفصيحة الإعرابية.

ـ وجوب استقراء تلك المراحل ووصفها، واستخراج قواعدها من الاستعمال، مع المحافظة على مثال تربوي وحضاري يجمع بين الناطقين بالعربية الحديثة الفصيحة(٢١).

ـ السعي إلى إقرار لغة وسطى توفق بين اللغة الفصيحة واللهجات، لا سيما في الميدان المعجمي بوضع المعجم التاريخي العربي(٢٢) (مُتَع)، وفي الميدان الفنّي والإبداعي (القصة، الرواية وغيرهما)، للتدليل على التطورات التي تطرأ على الألفاظ والتراكيب، وخاصة الأساليب، ولا سيما الجمالية منها والإبداعية.

رابعاً: الأساليب

المصطلح في صيغة الجمع يفيد مما يفيد **مجموعة القواعد البلاغية** (البيان والمعاني والبديع) التقليدية المقنّنة، التي وضعها النحاة والبلاغيون اعتماداً على لغة الشعر ولغة القرآن. وهي تعتبر المعيار المتّبع الذي لا يمكن للكاتب أو الشاعر على وجه الخصوص أن يخرج عليه، حتى لا يقع في اللحن والخطأ، ولا يحيد عن فصيح اللغة.

---

(٢٠) انظر: «حقيقة التضمين في علوم العربية،» في: إبراهيم السامرائي، **من قضايا المعجمية العربية المعاصرة** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦١)، ص ١٦٩ ـ ١٨٤.

(٢١) انظر: «فصاحة الحدث الصحفي وأثرها الاجتماعي واللغوي،» في: الحمزاوي، **العربية والحداثة أو الفصاحة فصاحات**، ص ٢٧ ـ ٥٠.

(٢٢) «وقائع ندوة المعجم العربي التاريخي: قضاياه ووسائل إنجازه،» **المعجمية** (جمعية المعجمية العربية، تونس)، العددان ٥ ـ ٦ (١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، ص ٥٠٩. وكنّا نظّمنا تلك الندوة العربية الدولية وأعمالها، وسهرنا على نشر توصياتها وتطبيقها، ومنها إقرار مشروع بحث علمي تونسي ابتدأ بالتطبيق لإنجاز **المعجم التاريخي العربي في تونس** ومؤسسات بحثها.

فالبلاغة تعتمد على أساليب متنوعة من **مجاز واستعارة وكناية وجناس واقتباس، وتورية وطباق، ومقابلة، وحسن تعليل**... إلخ. ولقد استُخرجت معايير تلك البلاغة من الآثار الأدبية والدينية المقررة. وهي تُكتسب بالتمرّن وقراءة طرائف الأدب، وتشمل **اللفظ والمعنى وتأليف الألفاظ**. وقسمت الأساليب إلى ضروب، منها الأسلوب العلمي والأسلوب الأدبي، والأسلوب الخطابي ثم الأسلوب المباشر، والأسلوب غير المباشر، وليس لها صلة متينة بـ **الأسلوب والأسلوبية** بمفهوميهما الحديثين. وهي ملزمة للشاعر أو الكاتب يتفنّن في نطاقها، ولا يخرج عليها؛ فهي، حسب النظرة التقليدية، مذهب يجتهد في عناصره بدون **المس بمقاييسه الأزلية**.

ولقد تركت لنا كتب الأدب والنقد والبلاغة آثاراً في هذا الصدد، لا سيما ما خُصص للشعر والشعراء، وكذلك لإعجاز القرآن. ويكفينا أن نذكر مؤلف الصاحب بن عبّاد في **الكشف عن مساوئ شعر المتنبي** لندرك القضية المطروحة. ولقد تصدّى له ابن جنّي دفاعاً عن المتنبي وأساليبه في: **الفَسْرُ في شرح «ديوان أبي الطيب وفي «معاني أبيات المتنبي»**. فالأول مخصص للألفاظ والثاني للمعاني. وقد عاد إلى تخطئتها كثير من الكتّاب، نذكر منهم أبا حيان التوحيدي في **الرّد على ابن جني في شعر المتنبي**، والشريف المرتضى في كتابه **كتاب تتبّع الأبيات التي تكلّم عليها ابن جنّي**. ونجد صدى لذلك في مؤلف الحريري **درة الغوّاص في أوهام الخواص**.

ولقد تناول المفسرون الأساليب وقضاياها بالدرس لارتباطها بقضية الإعجاز القرآني وأسلوبه المتميّز؛ فابن قتيبة يعالج في كتابه **تأويل مشكل القرآن** قضية الأسلوب، ويعتبر أن لها جانبين متكاملين: **أولهما** ما له صلة بالصورة الذهنية للمعاني، **وثانيهما** ما له صلة مباشرة بالصيّاغة. على أنه يربطه بطرق العرب المعتمدة للتعبير عمّا يقصدونه من معانٍ، فيقول في الوجه الأول: «وإنّما يَعرف فضل القرآن من كثُر نظره، واتسّع علمُه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب... فالخطيب من العرب إذا ارتجل كلاماً... لم يأتِ به من وادٍ واحد، بل يَفْتَن فيختصر تارة إرادة التحقيق، ويطيل تارة إرادة الإفهام، ويكرّر تارة إرادة التوليد»[٢٣].

---

(٢٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ص ١٢.

أمّا شأن الجانب الثاني، فهو يلاحظ أن للعرب «المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها **الاستعارة والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح... إلخ**»[٢٤].

فالأسلوبية توافق بين أغراض الكلام ومعانيه، والطرق اللغوية الملائمة، وذلك حسب قوالب ومعايير، تُعتبر أساسية، مأخوذة من مدونتين أساسيتين وهما: الشعر والقرآن الكريم.

وللأسلوب مفاهيم متباينة، تبدو أحياناً غامضة أو عميقة، وإن تغلب على جلّها نظرية النظم التي دعا إليها عبد القاهر الجرجاني في **دلائل الإعجاز**. وهو عند ابن سنان الخفاجيّ في **سر الفصاحة**، مزجٌ بين المقام والمقال؛ فالكتابة تكون في المقام الذي لا يفيد فيه التصريح، فيقول في هذا الشأن «لأن مواضع الهزل والمجون، وإيراد النوادر يليق بها ذلك، ولا تكون الكتابة فيها مُرضية، فإن لكل مقام مقالاً، ولكل غرض فنّاً وأسلوباً»[٢٥].

وهذا رأي ابن المعتز تقريباً؛ فالأسلوب مرتبط بطريقة الأداء، وبالإفادة من طاقات اللغة التعبيرية: فالاستعارة لها أساليب كثيرة، ومسالك دقيقة مختلفة.

أما الزركشي في **البرهان في علوم القرآن**، فإنه يفصل بين المعنى والصّياغة اللفظية في الفصل المخصص لـ **«أساليب القرآن وفنونه البليغة»**، حيث عالج الطرق الفنّية في الأداء اللغوي، معتبراً إياها من أساليب القرآن التي تدل على إعجازه، فيقول في هذا الشأن: «وشذّ بعضهم فزعم أن موضع صناعة البلاغة إنّما هو في المعاني، فلم يعد الأساليب البليغة والمحاسن اللفظية. والصحيح أن الموضوع مجموع المعاني والألفاظ»[٢٦].

ولقد استقرأ الزركشي الاحتمالات التعبيرية بدقّة، وبالتالي استقرأ عناصر الأسلوب وأنواعها حسب القرآن. وهي: «**التوكيد بأقسامه، والحذف بأقسامه، الإيجاز، التقديم والتأخير، القلب، المدرج، الاقتصاص، الترقي، التغليب،**

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٥) أبو محمد عبد الله بن محمد بن سنان الخفاجي، **سر الفصاحة** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٩)، ص ١٤٦.

(٢٦) أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ ج (بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٨٣.

الالتفات، التضمين، وضع الخبر موضع الطلب، وضع الطلب موضع الخبر، وضع النداء موضع التعجب... الهدم، التوسع، الاستدراج، التشبيه، الاستعارة، التورية، التجريد، التجنيس...[٢٧] **إلخ.**

أمّا حازم القرطاجني، فإن الأسلوب عنده يفيد النظم المكتمل في القرآن لأنه جاء عنه، رواية عن السيوطي «وجه الإعجاز في القرآن من حيث استمرت الفصاحة والبلاغة فيه من جميع أنحائها في جميعه استمراراً لا يوجد له فترة، ولا يقدر عليه أحد من البشر، وكلام العرب ومن تكلم بلغتهم لا تستمر الفصاحة والبلاغة في جميع أنحائها في العالي منه إلا في الشيء اليسير المعدود»[٢٨].

وأمّا ابن خلدون، فإنه حصر الأسلوب في أساليب العرب: «هذه الأساليب التي نحن نقررها ليست من القياس في شيء، إنما هي هيئة ترسخ في النفس من تتبّع التراكيب في شعر العرب لجريانهما على اللسان حتى تستحكم صورتها، فيستفيد بها العمل على مثالها والاحتذاء بها في كل تركيب»[٢٩].

خلاصة القول، إن الأسلوب (ج. الأساليب) عند العرب القدامى يرتكز على اعتماد الألفاظ للتعبير عن المعاني، وذلك بحسب المقام. وبالتالي، فهو توقيفي، ولا يخرج عن مقال لغوي مقرّر، وبالأحرى القرآن الكريم والشعر الجاهلي اللذين استمدّت منهما عناصر الأسلوب أو الأساليب، مع استثناء حازم القرطاجني الذي يقول: «ومن الشعراء من يمشي على منهج غيره في المنزع، ويقتفي في ذلك أثر سواه، حتى لا يكون بين شعره وشعر غيره ممن حذا حذوه في ذلك كبير ميزة، ومنهم من اختص بمنزع يتميّز به شعره عن شعر سواه، فهو منزع مهيار ومنزع ابن خفاجة»[٣٠]. إلا أن هذا الرأي لا يتجاوز مفهوم الفصاحة المعيارية وقوانينها.

والملاحظ إن هذا المفهوم التقليدي لا صلة له بمفهوم الأسلوب اليوم

---

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٣.

(٢٨) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ٤ ج (القاهرة: مطبعة المشهد الحسيني، ١٩٤١)، ج ٢، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ٣ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني ـ المصري، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ١١٠٢.

(٣٠) حازم بن محمد القرطاجني، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تقديم وتحقيق الحبيب بلخوجة (تونس: دار الكتب الشرقية، ١٩٦٦)، ص ٣٦٦.

عند المحدثين العرب المتأثرين بنظريات الغرب في هذا الشأن.

ومن المصطلحات الحديثة التي تطلق عليه محاكمةً إياه، نذكر: «**الانزياح والتجاوز والاختلال، والإطاحة والمخالفة، والشناعة والانتهاك وخرق السنن، واللحن والعصيان والتحريف**». وكلها ترجمة للمصطلحين الفرنسيين Déviation وEcart، قبل أنْ أُشير إليه بمصطلح تراثي وهو «**العدول**» الذي استعمله حازم القرطاجني في «منهاج البلغاء...»[٣١]؛ ففي مستوى اللفظ هو ثورة على المعجم التقليدي. ولقد قال فيكتور هوغو، وهو من دعاة الرومنطيقية الثائرة على التقاليد اللغوية: «لقد وضعت طاقية حمراء على رأس المعجم العجوز»[٣٢]، إشارة إلى ثورته عليه.

وقديماً قال شعراؤنا بلغة الخنشفار، وهي لغة مبتدعة، غايتها التهكم على النحو والنحاة وأهل التقيد والتقعير.

ولست بنحويٍّ يَلوكُ لسانه ولكنْ سليقيٌّ أقول فأُعرب

والملاحظ في هذا الشأن أن أغلب الدراسات في الموضوع غبنت **معجم أساس البلاغة** للزمخشري، الذي يُعتبر مرجعاً قد سعى إلى وضع أسس أسلوبية معجمية بالاعتماد على المبدعين في مداخل معجمه[٣٣].

ولقد حصر الشيخ المغربي في مستوى النَّظم، الأساليب الغربية المنقولة، وتصوراتها في دراسة سمّاها «تعريب الأساليب»[٣٤]، في كتابه **الاشتقاق والتعريب**. ولا شك في أن التطور اللغوي، ولا سيما في نطاق الأسلوب والأسلوبية، يشمل الأصوات والنظم والبلاغة والمعجم، والكلام العادي ومعانيه الظاهرة، مع تجاوزها في المستوى الإبداعي والفني المُحدد المتجدد، وهو ما يحدو إلى تجاوز البلاغة المقررة في مظهرها القار «السنكروني» وقواعدها القائمة التي يجب أن تكون مهيأة للتطوير، باعتبار أنها كانت تطوراً

---

(٣١) فتح الله أحمد سليمان، **الأسلوبية** (القاهرة: مكتبة الآداب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٤٤.

(٣٢) Georges Matoré, *La Méthode en lexicologie* (Paris: Didier, 1958), p. 10.28)

(٣٣) محمد رشاد الحمزاوي، **النظريات المعجمية العربية وسبلها إلى تبليغ الخطاب العربي** (تونس: [د. ن.]، ١٩٩٧)، ص ١٥٣ ـ ١٦١.

(٣٤) عبد القادر بن مصطفى المغربي، **الاشتقاق والتعريب: يبحث فيما يعرض للغة العربية من تكاثر كلماتها** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧)، ص ٧٩ ـ ١١٤.

بالنسبة إلى بلاغة سابقة لها، الأمر الذي يدعو إلى أن نأخذ في الاعتبار، **إن كانت البلاغة تدعونا إلى كيف يجب أن نكتب ونعبّر، فإن ذلك لا يمنع من أن يدعونا الأسلوب والأسلوبية إلى أن نتساءل: لِمَ نكتب خلافاً لما يجب أن يُكتب؟**

وفي هذا النطاق نتساءل: ألا تكوّن آلية التضمين التراثية باباً مفتوحاً إلى الأسلوب والأسلوبية، ومنهجاً إلى التطوير اللغوي المتواصل؟

خامساً: التضمين في نظر أهل الاختصاص قديماً وحديثاً

فما هي عندئذ منزلة التضمين من الأسلوب والأسلوبية، وبالأحرى من التطور اللغوي قديماً وحديثاً؟ لأن في هذا الباب من المسائل والقضايا ما يفيد أن التطور وارد في جميع مظاهر اللغة وأساليبها الذاتية الداخلية، بقطع النظر عن التطور الناشئ من لهجاتها المقولة، أو من التأثر مثاقفة باللغات الأخرى. ولقد تنبّه الاختصاصيون من مفسرين ونحويين، وبلاغيين ومعجميين ـ رغم الموقف التوقيفي الرسمي ـ إلى عناصر ذلك التطور، لا سيما عند مقارنة لغة القرآن بلغة الشعر الجاهلي. ووجدوا وسيلة لمعالجة ذلك التطور اللغوي وأساليبه، بدون الاعتراف به صراحة، فأدرجوه وقضاياه تحت عنوان «**التضمين**» في نطاق مدونة أساسية تتمثل في القرآن الكريم، الذي يعترف له بإعجازه، وبالتالي بأساليبه الخاصة المتميزة التي كثيراً ما يطرأ فيها على اللغة وأساليبها المعهودة تطورات لفظية ونظمية، وبلاغية تدل دلالة واضحة على التطور اللغوي، رغم جحوده الذي سيزداد شدة عندما تضبط لغة القرآن، وتصبح مثلاً أعلى يحتذى، لا يمكن مبدئياً تجاوزه، وهو ما يعود بنا إلى قضية اللحن والخطأ المعهودة.

هذا الطرح للقضية يتطلب هنا:

ـ أن نعرف التضمين لغة وتاريخاً واصطلاحاً؛

ـ أن نعرض لوجوهه المختلفة المتعارفة قديما؛

ـ أن ننظر في تطبيقاته الحديثة؛

ـ أن نقر في النهاية منزلته من التطور اللغوي والأساليب بالنسبة إلى العربية القديمة والمعاصرة.

ملاحظة: يخرج من مقاربتنا ما يُدعى التضمين العقدي الدائر حول القرآن

وتخريجات آياته حسب طوائف إسلامية[٣٥]، مثل المعتزلة والشيعة والصوفية.. إلخ.

١ ـ التضمين في المعجم

التضمين[٣٦] من مادة ض.م.ن الشيء ضمناً وضماناً: حواه، وضمَّن الشيء الوعاء، جعله فيه وأودعه فيه كما تُودع الوعاءَ المتاعَ والميتَ القبرَ وقد تضمنه،... وتضمن الشيء: اشتمل عليه... ويقال ضمَّن الشاعر: أتى بالتضمين في شعره، والتضمين هو أن يأخذ الشاعر شطراً من شعر غيره بلفظه، ومعناه؛ وعلى هذا الأساس يفيدنا **لسان العرب** بما يلي:

«والمضمَّن من الشعر» ما ضمَّنته بيتاً، وقيل ما لم تتم معاني قوافيه إلّا بالبيت الذي يليه كقوله:

يا ذا الذي في الحُبِّ يَلْحَى، أمَا　　واللهِ لو عُلِّقْتَ منه كَمَا

عُلِّقْتُ من حبِّ رَخيمٍ، لَما　　لُمْتَ على الحُبِّ، فدَعْني ومَا[٣٧]

«وفي المحكم» المضمن من أبيات الشعر ما لم يتم معناه إلا في البيت الذي بعده[٣٨]. وكلنا يتذكر بشار بن برد في قوله المشهور:

يا قوم أذني لبعض الحي عاشقة　　والأذن تعشق قبل العين أحيانا

إنَّ العُيون التي في طرفها حور قتلننا　　ثم لم يُحْيِينَ قتلانا

ويورد **لسان العرب** رواية عن ابن جني في هذا الشأن، مفيداً أن:

«التضمين [في الشعر] ليس بعيب... مذهبٌ تراه العرب وتستجيزه، ولم يعد فيه مذهبهم من وجهين: أحدهما السّماع، والآخر القياس. أمّا السّماع

---

(٣٥) لا يدخل في حسابنا مباشرة التضمين العقدي، الذي تقف وراءه المؤسسات الدينية ومذاهبها المختلفة من سنّة وشيعة، ومعتزلة وصوفيّة، وما وراءها من تخريجات للنص القرآني على وجه الخصوص، متجاوزة المجال اللغوي ومقتضياته المحددة. انظر في هذا الشأن: السيد أحمد البخاري الشتوي [مرقون]، «التضمين في سورة الرحمن،» (مرحلة شهادة التعمق الجامعي، إشراف محمد رشاد الحمزاوي، [د. ت.])، راجين أن يُنشر للاستفادة من تطبيقاته في هذا الشأن.

(٣٦) اعتمدنا في تعريفنا للتضمين ومفاهيمه وتطبيقاته المختلفة على صداها في: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٢٥٨ وما بعدها، مع الاستفادة ثانياً من تصوّره عند المتخصصين فيه، في القديم والحديث.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، مادة [ضمن].

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

فلكثرة ما يرد عنهم من التضمين. وأما القياس فلأن العرب قد وضعت الشعر وضعاً دلّت به على جواز التضمين عندهم»[٣٩].

والغالب أن مفهوم التضمين ينتسب أساساً إلى الأدب وبالأحرى إلى الشعر. ولقد استعمله ابن المعتز في كتابه **البديع**. قال عبد الله بن المعتز رحمه الله: «قد قدّمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة، وأحاديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وكلام الصحابة، والأعراب، وغيرهم، وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سمّاه المحدثون **البديع**، ليُعلم إن بشاراً ومسلماً، وأبا نواس ومن تقيّلهم، وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سمّي بهذا الاسم، فأعْرَبَ، ودلَّ عليه»[٤٠].

وعنده أن التضمين ينتسب إلى البديع، وبالأحرى إلى محاسن الكلام.

فمن حُسن التضمين من قال من السريع:

عَوَّذَ لَمَّا بِتُّ ضَيْفاً لَهُ ... أقراصَهُ بُخلاً بياسين

فَبِتُّ والأرضُ فِراشي وقد ... غنَّتْ قِفا نَبْكِ مصاريني[٤١].

٢ ـ التضمين في الدراسات التراثية والحديثة

ولقد غفلت جميع الدراسات القديمة والحديثة عن التاريخ لنشأة هذا المفهوم الواسع وتطوره من ميدان الشعر والأدب إلى ميدان اللغة والبلاغة والأسلوبية، مع العلم أن التّضمين من واقع الأشياء وواقع اللغة، لأنه ضرورة واجبة تفرضها حاجات ضاغطة، مفادها أن الأداة الواحدة تعبّر عن وظائف مختلفة. ومعنى ذلك أن الصيغة الصرفية الواحدة مثلاً تؤدي وظائف متنوعة (فعول؛ استفعل. . . إلخ)، لأن الأفكار والمعاني كثيرة، وأدوات اللغة قليلة. وبالتالي يكون التضمين موجوداً في اللغة قبل نشوء مصطلحه. فكيف نشأ؟

إننا نعتقد أنه انتقل من ميدان الأدب إلى ميدان التفسير، حيث اعتُمد للتدليل على بلاغة القرآن وإعجازه، لا سيما أنهما كانا موضع الجدل والتشكك

(٣٩) المصدر نفسه، مادة [ضمن].

(٤٠) الخليفة أبو العباس عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، تحقيق عبد المنعم خفاجي (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٠)، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

والتهجم، أو الدفاع والتبرير[٤٢]، باعتبار أن القرآن أتى بأساليب اعتبرت خارجة عن معهود اللغة، سواء في ألفاظها أو معانيها أو تراكيبها، وهو ما يقرّ تطوراً لغوياً في الألفاظ والأساليب. ولقد نُزِّل منزلة التَّميّز والانفراد، وإن كانت مؤلفات أصحاب التبرير لم ترَ فيها خروجاً عن العربية وقواعدها، ومن ذلك:

أ ـ المجاز عند أبي عبيدة (٢٠١هـ/ ٨٢٤م)

تنبّه بعضهم لهذا المظهر في نطاق كتب التفسير، وفي مقدمتها **مجاز القرآن** لأبي عبيدة معمر بن المثنّى، فلقد سمّاه المجاز، ولذلك نزّل المتأخرون التضمين منزلة المجاز بمعناه الواسع، لا بمعناه البلاغي المعروف، ويدل على ذلك الأمثلة التالية، التي سيعتمدها أصحاب التضمين صراحة للتدليل عليه؛ فلقد جاء في مجاز أبي عبيدة: «ومن المجاز ما حذف فيه مضمر»، **﴿واسأل القرية التي كنّا فيها والعير التي أقبلنا فيها﴾**، فهذا محذوف فيه ضمير مجازه: «وسل أهل القرية»[٤٣].

ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع فيه، ووقع معنى هذا الواحد على الجميع ـ قال **﴿يخرجكم طفلاً﴾** في موضع أطفالاً[٤٤].

ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع الذي له واحد منه. ووقع معنى هذا الجميع على الاثنين: قال **﴿فإن كان له إخوة﴾**. فالإخوة جميع، ووقع معناه على الأخوَين[٤٥].

ومن مجاز ما جاء من لفظ ما جاء من لفظ الاثنين، ثم جاء لفظ خبرهما خبر الجميع، قال **﴿ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾**[٤٦].

ومن مجاز ما جاءت مخاطبته لمخاطبة الشاهد، ثم تُركت وحُوّلت

---

(٤٢) ويشهد على ذلك، التهجم على القرآن الكريم والدفاع عنه الآيات التي تُقرّ نزوله «عربياً مبيناً»، انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن** (القاهرة: مطابع الشعب، ١٩٥٨)، لا سيّما الآيات في السور التالية: «النحل»، «الشعراء»، «فصّلت»، «يوسف»، «الرعد»، «طه»، «الزُّمَر»، «الشُّورى»، «الزُّخرف»، «الأحقاف»... وهو ما يدعو المفسرين إلى اعتماد آلية المجاز ثم التضمين لتبرير أساليبه الجديدة طبقاً لقواعد الشعر المعروفة.

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٨٢، أبو عبيدة معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٤)، ص ٨ ـ ٩.

(٤٤) **القرآن الكريم**، «سورة غافر،» الآية ٦٧، وابن المثنى، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(٤٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١١، وابن المثنى، المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٦) **القرآن الكريم**، «سورة فصلت،» الآية ١١، وابن المثنى، المصدر نفسه، ص ١٠.

مخاطبته إلى مخاطبة الغائب: قال الله: ﴿حتى إذا كُنتم في الفلك وجرَيْن بهم﴾[٤٧]، أي بكم.

ومن مجاز الأدوات التي لهن معان في مواضع شتى، فتجيء الأداة منهنّ في بعض تلك المواضع لبعض تلك المعاني. وقال: ﴿والأرْضَ بعد ذلك دَحَاهَا﴾ معناه «مع ذلك». وقال: ﴿لأصَلِّبَنَّكم في جذوع النخل﴾ معناه على جذوع النخل. وقال: ﴿إذا اكتالوا على الناس يَسْتَوْفُون﴾ معناه من الناس[٤٨]. ومجاز المحتمل من وجوه الإعراب ﴿إنّ هَذَان لَساحِران﴾[٤٩].

ب ـ المجاز عند ابن قتيبة (٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)

وتتضح القضية مع ابن قتيبة في كتاب **تأويل مشكل القرآن**، حيث يعالج قضية المجاز القرآني: «وذهب قوم في قول الله وكلامه إلى أنّه ليس قولاً، ولا كلاماً على الحقيقة، وإنّما هو إيجاد للمعاني، وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز»[٥٠].

ولقد ركّز بالخصوص على قضية أساسية في التضمين تتعلق بباب تفسير حروف المعاني وما شاكلها من الأفعال التي لا تتصرف[٥١]، وخاصة في باب دخول بعض حروف الصفات مكان بعض[٥٢].

وركّز المتأخرون، كما سيأتي ذكره، التضمين كُلّه على هذه القضية بالذات[٥٣]؛ فمن أمثلة الباب الأول:

لَمّا: تأتي بمعنى [لَمْ] في قوله ﴿بَلْ لمّا يذوقوا عَذَابِ﴾ أي لم يذوقوا. وبمعنى [إلا] في قوله ﴿وإنْ كُلُّ ذلك لَمّا مَتاعُ الحياة الدنيا﴾، أيَ إلا متاع.

---

(٤٧) **القرآن الكريم**، «سورة يونس،» الآية ٢٢، وابن المثنى، المصدر نفسه، ص ١١.

(٤٨) **القرآن الكريم**، «سورة النازعات،» الآية ٣٠؛ «سورة طه،» الآية ٧١؛ «سورة المطففين،» الآية ٢، وابن المثنى، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٤٩) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية ٦٣، وابن المثنى، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥٠) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن** (القاهرة: دار التراث، ١٣٧٣هـ/ ١٩٧٣م)، ص ١٠٦.

(٥١) الأمثلة المعيّنة بالهوامش المذكورة مأخوذة من: المصدر نفسه، ص ١٠٦ و٥١٧ وما بعدها، و٥٦٥ ـ ٥٧٥.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) المصدر نفسه.

وبمعنى «حين» في قوله: ﴿لَمَّا جاء أمْرُ رَبِّكَ﴾[٥٤]، أي حينَ. ومن أمثلة الباب الثاني نجد: [في] مكان [على] في قوله[٥٥]: ﴿ولأُصَلِّبَنَّكم في جذوع النَّخْل﴾، أي [على]. ولقد أيّدَ ذلك الشعر في قول الشاعر:

وهم صَلَبُوا العَبْدِيَّ في جِذْعِ نَخْلَةٍ فلا عَطَسَتْ شَيْبَانُ إلا بأجدعا

و[الباء] مكان [عن] في قوله: ﴿فاسْأَلْ بِهِ خبيراً﴾[٥٦] أي [عنه].

قال عَلْقَمَة بن عَبدَة:

فإن تسألوني بالنساء فإنني بصيرٌ بأدواء النساء طَبِيبُ

و[إلى] مكان [مع] في قوله: ﴿ولا تأكلوا أمْوالَهُمْ إلى أمْوالِكُم﴾ أي [مع أموالكم]، ومثله:

﴿من أنْصاري إلى اللهِ﴾ أي [مع الله].

والعرب تقول: «الذَّوْدُ إلى الذَّودِ إبِلٌ»، أي [مع الذود][*].

و[على] مكان [من] في قوله: ﴿إذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ أي [من الناس].

وقال الشاعر صَخْر الغَيّ:

مَتَى ما تنكِرُوهَا تعرفوها على أقْطارها عَلَقٌ نَفِيثُ، أي [من].

والملاحظ أنّنا لا نجد في كل ما سبق أثراً لمصطلح «التضمين»، وما آل إليه من تعريف وتفسير وتخريج؛ فلقد زوّدنا ابن قتيبة بأمثلة تطبيقية منه سيتخذها اللغويون والبيانيون والبلاغيون والنحويون مرجعاً لقضية التضمين في مجال البلاغة والبيان، ومنها إلى الأسلوب والأسلوبية في العصور الحديثة.

ج ـ التضمين عند الرماني (٣٨٦هـ/ ٩٩٤م)

ولقد تناول الموضوع مفسّر ومتكلم معتزلي وبلاغي، وهو أبو الحسن علي بن

---

(٥٤) القرآن الكريم، «سورة ص»، الآية ٨؛ «سورة الزخرف»، الآية ٣٥، و«سورة هود»، الآية ١٠١ على التوالي، وابن قتيبة، المصدر نفسه.

(٥٥) ابن قتيبة، المصدر نفسه.

(٥٦) القرآن الكريم، «سورة الفرقان»، الآية ٥٩.

(*) الذود: إبل عددها من ٣ إلى ٣٠.

الرمّاني في مؤلفة **النكت في إعجاز القرآن**، وكتاب **الجامع لعلم القرآن**[٥٧]؛ فهو مربوط عنده بقضية إعجاز القرآن وبالبلاغة: فيقول في ذلك[٥٨]: «فأمّا البلاغة فهي على ثلاث طبقات منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة. فما كان في أعلاها فهو معجز. وهو القرآن، وما كان منها دون ذلك، فهو ممكن، كبلاغة البلغاء من الناس»[٥٩]. . .

والبلاغة عنده لا تنحصر في إفهام المعنى، «فيفهم المعنى متكلمان: أحدهما بليغ والآخر غبي؛ وليست البلاغة بتحقيق اللفظ على المعنى؛ إذ يؤدي اللفظ المعنى، وهو مستكره. . . وإنّما البلاغة، إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ. فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن. . .»[٦٠]. وبالتالي، فالبلاغة عنده تنحصر في أسلوب أداء المعنى وإيصاله وفي الصور والأشكال التي تؤدّى بها، وليست بالضرورة مطابقة اللفظ للمعنى. فهي إذاً توليد من الموجود، يتجاوز القواعد النحوية المقررة. ولذلك ركّزها على عشرة أقسام، لا تتحقق في الكلام العادي وهي: **الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان.**

وهذه أول مرة يظهر فيها هذا المصطلح، مصطلح **التضمين**. ولعل الرمّاني هو واضعه الأول في علم البلاغة. ويبدو أنّه ابتدأ مصطلحاً عروضياً (ابن المعتز) وأصبح بلاغياً متأثراً بعلم المنطق والكلام. فلقد عرّف الرمّاني التضمين بما يلي: «تضمين الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة. هي عبارة عنه. والتضمين على وجهين: أحدهما ما كان يدل عليه الكلام دلالة الإخبار؛ والآخر ما يدل عليه دلالة القياس. فالأول كذكرك الشيء بأنه مُحْدَثٌ، فهذا يدلُّ على المُحْدِث دلالة الإخبار، والتضمين في الصفتين جميعاً، إلا أنّه على الوجه الذي بيّنا. وكذلك سبيل المكسور ومنكسر، وساقط، ومسقط»[٦١].

---

(٥٧) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد أحمد خلف الله [وآخرون]، ط ٢، ذخائر العرب؛ ١٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م). وأبو الحسن علي بن عيسى الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ص ٧٥ ـ ١١٣، **والتضمين**، ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

(٥٨) كل الأمثلة المروية عن الرماني مأخوذة من: الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ص ٧٥، ١٠٢ ـ ١٠٤ و١١٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

ويقسم هذا التضمين إلى تضمينين: تضمين توجبه البنية، وتضمين يوجبه معنى العبارة من جهة جريان العادة. مثال الأول: الصفة بمعلوم يوجب أنّه له من عالم؛ ومثال الثاني: «الكُرُبستيين»، المعنى فيه ستون ديناراً. «فهذا ممّا حذف وضمّن الكلام معناه لجريان العادة به»[٦٢]. وبالتالي فالتضمين عنده إيجاز لا يحتاج إلى تفصيل يدل عليه دلالة الإخبار.

أمّا التضمين بالقياس، فهو مختص بكلام الله تعالى «لأنّه تعالى لا يذهب عليه وجه من وجوه الدلالة... وليس كذلك سبيل غيره من المتكلمين بتلك العبارة... ولا يخرجه ذلك عن أن يكون قصد بها الإبانة عما وضعت له في اللغة من غير أن يلحق فساد في العبارة. وكلّ آية لا تخلو من تضمين لم يذكر باسم أو صفة... وقد بيّنا ذلك في انقضاء كل آية في كتاب **الجامع لعلم القرآن**»[٦٣].

نستنتج من هذا أن التضمين ظاهرة بلاغية وأسلوبية من خصائص القرآن، أساسها الإيجاز والحذف، وأنّه عنصر لغوي أساسي منتشر الاستعمال، بدليل أن كل آية لا تخلو من تضمين، وأنه استعمال تستوجبه العادات الكلامية للبشر. فهو أسلوب من أساليب الكلام التي يراد بها التواصل والتبليغ، كما يراد به البلاغة والإعجاز. وهو من الوسائل التي تفيد أن القواعد، إن كانت ضرورية، فهي ليست كافية لتأدية المعاني والصور المعبرة عن الواقع والخيال.

د ـ التضمين في نظر ابن جنّي (توفي (٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م)

ويبدو لنا إن ابن جنّي يُعتبر المؤسس الرئيسي للمسألة، بدليل إشارة أغلب الدارسين للموضوع إلى آرائه فيها والواردة في **الخصائص** تحت «باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض». فيقول في شأنه «هذا باب يتلقاه الناس مغسولاً ساذجاً من الصّحة. وما أبعد الصواب عنهم وأوقفه دونه»[٦٤]. فيورد أمثلة قرآنية للتدليل على قيام حروف جر مقام أخرى، مدعماً بالشعر العربي. فلقد أورد الآيات التالية: ﴿**من أنصاري إلى الله**﴾، أي [مع]؛ ﴿**ولأُصَلِّبَنَّكم في جذوع النَّخْلِ**﴾، أي [عليها].

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٦٤) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، ٣ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، ج ٢، ص ٣٠٦ وما بعدها.

ويقول: تكون الباء بمعنى «عن» و«على»: «رميت بالقوس»، أي [عنها وعليها] كقوله: «أرمِي عليها»، وهي فرعٌ أجمع.

وقال طفيل:

رَمَتْ عن قِسِيِّ الماسِخِيِّ رِجَالُهُم بأحسن ما يبتاعُ من نَبل يَثْرِب[٦٥]

وهو يرى أن نيابة الحروف عن بعضها غير مُطردة: «فأما في كل موضع وعلى كل حال فلا. . . ولكن سنضع في ذلك رسماً يعمل عليه»[٦٦]، فلا يقال: سرتُ إلى زيد أي معه، وزيد في الفرس تريد عليها. وهو يحصر القضية في الفعل. فيكون تعريف التضمين كما يلي: «اعلم إن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدّى بحرف والآخر بآخر، فإنّ العرب قد تتسّع فتوقِع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذاناً بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الآخر. فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد، مع ما هو في معناه»[٦٧].

ولقد ضرب لذلك مثالاً قرآنياً من الآية: ﴿**أُحِلَّ لكم ليلةَ الصِّيام الرفثُ إلى نِسَائِكُمْ**﴾[٦٨]، «فلا يجوز لغة أن تقول رفثت إلى المرأة، بل رفثت بها أو معها. ولما جاء الرفث بمعنى الإفضاء، وضُمِّنَ إياه تَعَدّى بإلى، إيذاناً وإشعاراً أنّه بمعناه».

ومن هذا القبيل ما يكون في مقولات اللغة الأخرى؛ فلقد صحّحوا عَوِرَ وَحَوِلَ لمّا كانا في معنى اعْوَرَّ واحوَلَّ. وجاؤا بالمصدر، فأُجري عليه غير فعله لأنّه من معناه. من ذلك: وإن شئتم تعاودْنا عِوَادَا، ومنه قوله تعالى: ﴿**وتَبَتّل إليه تَبْتيلاً**﴾[٦٩].

ويُقِرُّ ابن جنّي أن هذه الظاهرة كثيرة في العربية، في نثرها وشعرها، ومنه قول الفرزدق:

كـيـف تـرانـي قـالـبـاً مِـجَـنِّـي أضـربُ أمْـرِي ظَـهـرهُ لـلـبـطـن[٧٠]

---

(٦٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٧.
(٦٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.
(٦٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٨.
(٦٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٨٧.
(٦٩) المصدر نفسه، «سورة المزمّل،» الآية ٨.
(٧٠) ابن جني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٠.

قد قتل الله زياداً عنّي (أيْ صرفه عني). فيقول: «ووجدت في اللغة من هذا الفن كثيراً لا يكاد يحاط به، ولعله لو جمع أكثره (لا جميعه) لجاء كتاباً ضخماً، وقد عرفت طريقه، فإن مرّ بك شيء منه فتقبّله أنِسْ به، فإنه فصْلٌ من العربيّة لطيفٌ، حسنٌ يدعو إلى الأنس بها والفقاهة فيها»(٧١).

ويدخل في باب التضمين حذف المضاف في المثال التالي:

شَدُّوا المطيَّ على دليلٍ دائبٍ   من أهلِ كاظمةٍ بسيفِ الأبحرِ

ومعناه «بدليل»، فحذف المضاف: هو «شدّوا المطي على دلالة دليل».

ويدخل في باب التضمين الحال المحذوفة في المثال التالي: سر على اسم الله، أيْ سر معتمداً على اسم الله. فـ «على» هنا حال من الضّمير «في سِرْ، وشُدّوا»، وليست موصلة لهذين الفعلين، وإن كان التضمين في غالبه من كوْن الفعلين أحدهما في معنى صاحبه»(٧٢).

والملاحظ في هذا الشأن أن مصطلح «التضمين» لم يُستعمل إلى عصر ابن جنّي بمعناه الواسع والمتنوع. المهم أنّه بيّن لنا لأول مرّة أن هذه الظاهرة تشمل ميدانياً مقولات اللغة، وأنها قائمة وواردة في النصوص القرآنية في الذات وفي الشعر كذلك، وكثيراً ما سيعتمد لتبرير استعمالات القرآن الجديدة ومجازاتها وأساليبها، وإن كان بعضهم لا يقر الاحتجاج على القرآن بالشعر. ويبدو من خلال كثرة هذه الظاهرة في القرآن ـ حسب قول ابن جنّي ـ أنّها كانت الفرصة السانحة التي أبرزت الخلاف القائم بين البلاغيين والنحويين في شأن ما يُدعى بالأسلوبية وقضاياها الحديثة.

هـ ـ التضمين في نظر ابن رشيق (٤٧٦هـ/ ١٠٧٦م)

تناول ابن رشيق القيرواني هذا المفهوم من الناحية العروضية، التي عالجها ابن المعتز وابن جنّي، وهو ما يدل على أنها في نهاية الأمر مربوطة بالتضمين البلاغي، كما جاء عند الرمّاني وبالتضمين النحوي، كما جاء عند ابن جنّي؛ فإن ابن رشيق(٧٣)، وإن كان قد أعاد علينا التضمين العروضي المعروف، وسبق

---

(٧١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١١.

(٧٣) أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م).

لنا أن تعرضنا له عند ابن المعتز، فإنه يأتينا بنوع من التضمين العروضي الجديد، وهو ما جاء في قوله[٧٤]: «وأجود منه أن يصرف الشاعر المُضمِّنُ وجه البيت المُضمَّن عن معنى قائله إلى معناه، نحو قول بعض المحدثين، وتسبه قوم إلى قول ابن الرومي:

يا سائلي عن خالد عهدي به ... رطبُ العجانِ وكفه كالجلمد

كالأقحوان غداة غبُّ سمائه ... جفّت أعاليه وأسفلُه نَدِي

ولقد ازداد هذا التضمين تداخلاً مع الشعر حتى أصبح نوعاً من الاقتباس المحض. فمن ذلك قول الصوليّ:

خلقت على باب الأمير كأنّني ... قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

إذا جئتُ أشكو طول ضيقٍ وفاقةٍ ... يقولون: لا تهلك أسًى وتجمّل

وهذا حدّ نوع آخر من التضمين ذكره ابن رشيق، وهو أن يُضمّن الناظم بيتاً ثم يعكسه ويقلّبه، ومن ذلك «قول العباس بن الوليد بن عبد الملك بن مروان:

لقد أنكرتني إنكارَ خوفٍ ... يضم حشاك عن شتمي وذَحلي

كقول المرء عمرو في ... القوافي لقيسٍ حين خالف كل عذل

عذيرَك من خليلك من مراد ... أريد حياته ويريد قتلي

«والبيت المضمّن لعمرو بن معدي كرب الزبيدي يقوله لابن أخته قيس بن زهير بن هبيرة، وكانت بينهما... عداوة». والبيت هو:

أريد حياته ويريد قتلي ... عذيرَكَ من خليلك من مراد

ويعتبر إبراهيم السامرائي هذا النوع من التضمين تقليداً يلجأ إليه الشعراء «للاستعانة بآثار الآخرين. ولم يلجأ كثيراً إلى هذه الوسيلة إلا الشعراء المتخلفون الذين حرموا من الابتكار والتجويد»[٧٥].

إن هذا الرأي مفيد، إلا أنه لم يدرك غايته، لأن الشاعر المضمّن يبحث عن أسلوب جديد، وعن «انحراف» و«عدول» أسلوبي وبلاغي ولفظي ونحوي

---

(٧٤) انظر كلّ ما هو وارد هنا من آراء ابن رشيق في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٨ ـ ٧٥.

(٧٥) إبراهيم السامرائي: **دراسات في اللغة** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦١)، «حقيقة التضمين في علوم العربية،» ص ١٦٩ ـ ١٨٤.

مشهور، ليخرج به عن العادة، ويجدد به، وبالتالي يفيدنا بأنه لا يبحث عن التقليد بقدر ما يبحث عن الأسلوب المشهور ليشد به أسلوبه أو ليعكسه ويتجاوزه.

إنَّ هذا التضمين سيتقلص أمام التضمين اللغوي والنحوي الذي سيستبد بالقضية حتى عصورنا الحديثة.

و ـ التضمين في نظر ابن هشام (١٣٠٩ ـ ١٣٦٠هـ)

ولقد عُني بالتضمين في كتابه **مغني اللبيب**[٧٦]. والمهم في عمل ابن هشام يظهر أساساً في كونه عالج التضمين بطريقة تطبيقية، إن اعتبرنا **مغني اللبيب** دروساً نحوية مطبقة مستمدة من الاستعمالات المختلفة والمتنوعة، التي تفيد بما يطرأ على الألفاظ والتراكيب والأساليب في مختلف وظائفها التي تتكيّف حسب المقام. وعلى هذا الأساس، يقدّم **مغني اللبيب** نماذج متنوعة من مقولات لغوية ونحوية متعددة، يتعرض لها المؤلف في سياق معالجته لتلك المقولات باعتبار «معانيها وأحكامها» المختلفة.

ولقد وردت القضية في عشرة مواضع من مؤلفه، وعالجها صراحة في مستوى المفردات[٧٧] ثم في مستوى الجملة، وهما القسمان الأساسيان من مؤلفه، حيث يؤكد تفسيرَ المفردات وذكر أحكامها (الوظائف) وتفسير الجملة وكذلك أقسامها وأحكامها[٧٨]. إن هذه المقاربة لا تخلو من طرافة لأنها تربط هذا الموضوع المعجمي النحوي بالمفردات، وبالخصوص بحروف المعاني وبالأفعال، لا سيما في مستوى قضية اللزوم والتعدية. ولقد جاءت هذه القضايا مبعثرة أحياناً.

في مستوى المفردات، نلاحظ أن المؤلف يكاد يعيد علينا ما أورده في شأنها ابن قتيبة، لكن بفارقين: اعتبار التضمين وظيفة من وظائف تلك الحروف المختلفة والمتنوعة التي يمكن أن تُعتبر كلها تضمينات، والتنصيص على التضمين صراحة أو بمصطلح «ومرادفه» ـ فيقول مثلاً: «هو على تضمين كذا،

---

(٧٦) أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ٢ ج (بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.]).

(٧٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣.

(٧٨) المصدر نفسه.

وإنّه ضمّن معنى. كذا»[٧٩]، و«مرادفة: «من»، متكلماً على حرف «عن» ومرادفه «الباء» وموافقه[٨٠] «في» متكلماً على الحرف نفسه. وعلينا أن نعتمد هذين العنصرين لدراسة التضمين عنده، مع تتبّع مخططه الذي يمكن أن يدخل عليه بعض التغيير لربط ما أعيد بما سبقه.

ولا بد أن نلاحظ أن هذه المقاربة متصلة بنظرية البصريين في نيابة الحروف بعضها عن بعض، وهي واردة في القسمين الأول والثاني من **مغني اللبيب**؛ فمن التضمينات التي يوردها في قسم المفردات أو الحروف:

ـ **إلى**: «مرادفه اللام نحو: والأمر إليك؛ وقيل لإنهاء الغاية، أي منته إليك»[٨١]؛ ومنه قوله: «أحمد إليك الله سبحانه»؛ أي أنهي حمده إليك.

ـ موافقه «في» كما جاء في الشعر:

فـلا تـتـركـنـي بـالـوعـيـد فـإنّـنـي إلى الناس مَطْلِيٌ به القار أجربُ[٨٢]

ومنه قوله تعالى: ﴿**ليجمعَنّكُم إلى يوم القيامة**﴾[٨٣].

ولقد أوّل البيت بتعلق «إلى» بمحذوف: أي مطلي بالقار يضاف إلى الناس، فحذف وقلب الكلام ـ ويقول ابن عصفور إنه على تضمين مطلي بمعنى مُبْغَضٌ ـ قال «ولو صحّ مجيء [إلى] بمعنى [في] لجاز: زيد إلى الكوفة».

ـ موافقه «عند» كقوله:

أمْ لاَ سبيلَ إلى الشباب، وذِكْرُهُ أشهى إليّ من الرحيق السَلْسَلِ[٨٤]

ـ **الباء**: وهي تفيد التبعيض رواية عن الأصمعي والفارسي والقُتَبِيّ وابن مالك والكوفيين، بالاعتماد على: ﴿**عيناً يشرَبُ بها عبادُ الله**﴾[٨٥]، وعلى البيت التالي:

---

(٧٩) المصدر نفسه، ج ١، ٧٥.
(٨٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٥.
(٨١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥.
(٨٢) المصدر نفسه.
(٨٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٨٨.
(٨٤) ابن هشام، المصدر نفسه.
(٨٥) **القرآن الكريم**، «سورة الإنسان،» الآية ٦.

شرِبن بماءِ البحرِ ثم ترفّعتْ   متى لُججٍ خُضرٍ لهُنّ نئيجُ[٨٦]

و«قيل في شربن إنه ضُمّن معنى رُوِينَ، ويصح ذلك في يشرب بها ونحوه. وقال الزّمخشري في: «يشرب بها: المعنى يشربُ بها الخمر، كما تقول شربت الماء بالعسل»[٨٧] وفي هذا الرأي نظر.

ـ **بَلْهَ**[٨٨]: وتأتي على ثلاثة أوجه: اسم لـ «دع»، ومصدر بمعنى «الترك»، واسم مرادف لـ «كيف». فما يأتي بعدها يكون منصوباً على الأول، ومخفوضاً على الثاني، ومرفوعاً على الثالث، وفتحها يكون بناءً على الأول والثالث، وإعراباً على الثاني. وقد رُوِيَ بالأوجه الثلاثة قول الشاعر، وهو يصف السُيوف:

تَذَرُ الجماجمَ ضاحياً هاماتُها   بَلْهَ الأكُفَّ كأنّها لم تُخلَقِ

ـ **حاشا**[٨٩]: تكون للاستثناء ـ والجمهور من البصريين يعتبرها بمنزلة «إلا». وتستعمل، حسب الجَرميّ والمازنيّ والمبرّد والأخفش وأبي عمرو الشيباني، «كثيراً حرفاً جاراً وقليلاً فعلاً متعدياً جامداً لتضمّنه معنى «إلا». وسُمِعَ [اللهم اغفر لي ولمن يَسْمَعُ حَاشَا الشيطانَ وأبَا الأصبغ]». وقال الشاعر:

حــشــا أبَــا ثَــوْبَــانَ إن بــه   ضَــنّاً عــلى المَــلْحَاةِ والشَّتمِ

ـ عن[٩٠]: مرادفه «من» مِمّا جاء في قوله تعالى: ﴿**وهو الذي يَقْبَلُ التوبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ويَعْفو عن السَّيئَاتِ**﴾[٩١]؛ ﴿**وأوْلَئِكَ الذينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُم أحْسَنَ مَا عَمِلُوا**﴾[٩٢]، ومرادفه «الباء» في قوله تعالى: ﴿**وما يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى**﴾[٩٣]، والمعنى «وما يصدر قوله عن هَوىً».

إنَّ هذه الأمثلة التي تجاوزت حروف الجر في حد ذاتها: **بله وحاشا** فيها نظر حسب رأي البصريين. فالتضمين حسب ذلك ليس في الحروف. لماذا؟:

(٨٦) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٥.
(٨٧) المصدر نفسه.
(٨٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥.
(٨٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢١.
(٩٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٨.
(٩١) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٢٥.
(٩٢) **القرآن الكريم**، «سورة الأحقاف،» الآية ١٦.
(٩٣) **القرآن الكريم**، «سورة النجم،» الآية ٣.

(١) لأن الحروف الجرّيّة لا تنوب عن بعضها البعض، كما أن أحرف الجزم وأحرف النصب كذلك (لاحظ القياس الشكلي وحجّته في هذه القضية).

(٢) ناتج من تأويل مقبول، مثال: ﴿**ولأُصَلِّبَنَّكم في جذوع النَّخْلِ**﴾: إن [في] ليست بمعنى على، ولكن شُبِّه المصلوب لتمكنّه من الجذع بالحال في الشيء.

(٣) ناتج من تضمين الفعل معنى فعل يتعدّى بذلك الحرف، كما ضمَّن بعضُهم شربن في قوله: «شربن بماء البحر»، معنى رَوِين.

(٤) ناتج من شذوذ إنابة كلمة عن أخرى. وهذا الأخير هو مَحْملُ الباب كله عند أكثر الكوفيين وبعض المتأخرين، ولا يجعلون ذلك شاذاً. ومذهبهم أقل تعسفاً.

نستخلص من هذه المقاربة الأولية في مستوى المفردات:

- إقرار التضمين بالاعتماد على الوصف والاستعمال.

- إقرار خروج القواعد عن حقائقها، وبروز مفهوم الوظيفة في تغيير مفهوم الأداة مُعجماً ونحواً.

- بروز مدرستين متخالفتين في الموضوع: مدرسة البصرة، وهي إدماجية قياسية كلامية، تدرج التضمين في مقولات أخرى، وذلك دليل في حد ذاته على خروج المقولات المدروسة على أصلها الحقيقي، ومدرسة الكوفة، وهي تطورية سماعية تقرّ أن الوظيفة تستوجب إقرار المعنى الجديد، وهو ما وقف منه ابن هشام موقف المؤيد، وذلك باعتبار شيئين: **الأول** هو الاحتجاج لذلك بوظائف تلك الحروف المتعددة، التي تفوق أحياناً العشر وظائف، وهو ما يسمّيه المعاني، والأحكام، والترادف، والموافقة، **والثاني** هو تأييد موقف الكوفيين واعتباره أقل تعسّفاً من موقف البصريين.

والملاحظ إن ابن جنّي عبّر عن ذلك بشجاعة العربيّة، وهو ما يفيد بمفهوم أساليبها وعبقريتها وسلاستها. أمّا ابن هشام، فإنه لم يصف الظاهرة، ولم يحكم لها أو عليها، مؤيداً ذلك بالإشارة والمقال، وإن كان سيتخذ موقفاً محترزاً من القضيّة عندما يعالجها في مستوى الجمل وفي الباب السادس[٩٤] من الجزء الأول

(٩٤) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥٠.

وعنوانه: «في التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين». فيقول في النقطة ١٣ منه: «قولهم قد ينوب بعض الحروف عن بعض. وهذا أيضاً ممّا يتداولونه ويستدلّون به، وتصحيحه بإدخال «قد» على قولهم ينوب، وحينئذ فيتعذّر استدلالهم به». ويعود إلى موقف البصريين السابق الذكر، فيقر مفهوم التجوز في الفعل لا في الحرف «لأنّ التجوز في الفعل أسهل منه في التجوز في الحرف»[٩٥].

ز ـ التضمين في نظر السّيوطي (توفي ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)

عالج السّيوطي التضمين بصريح العبارة في مؤلفه **الأشباه والنظائر**[٩٦] في خمسة مواضع من مؤلّفه، منها ما هو مخصص للتضمين في حد ذاته، ومنها ما للتضمين من علاقة مع غيره من المقولات اللغوية والبيانية. وتتجسم أهمية عمل السيوطي في نظرته الشمولية المختصرة التي تحيط بالموضوع وما له من صلات مختلفة، تلم بأهم الدراسات التي تناولته بالدرس من قبل.

ولقد أورد في هذه القضايا آراء عشرة لغويين، نذكر منهم بالخصوص: ابن جنّي، وقد فحصنا موقفه من الموضوع، والزمخشري صاحب **المفصّل في النحو**، و**أساس البلاغة**، وابن الحاجب صاحب **الشافية والكافية**، وابن النحاس صاحب **التعليقة**، وابن يعيش صاحب **شرح المفصّل**، وابن حيان الأندلسي في **شرح التسهيل**، وابن هشام صاحب **مغني اللبيب**، وسعد الدين التفتازاني صاحب **المطوّل في البلاغة**، وكذلك ابن إياز وابن القواس من المتأخرين ممن ذكرهم السّيوطي.

فهو يكاد يوفّر لنا آراء في التضمين من القرن العاشر الميلادي إلى القرن السادس عشر منه. وقد عالج قضايا التضمين معالجة متداخلة سنقسمها إلى قسمين[٩٧]: التضمين في حد ذاته[٩٨]، والتضمين وصلاته بغيره مثل **التقدير والتعادل والتعويض**... إلخ.

فإن أخذنا القضية الأولى، نلاحظ أن السّيوطي يزودنا بآراء طريفة تتناول

---

(٩٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥٦. وذلك ما اعتمد عليه مجمع اللّغة العربية بالقاهرة كما سيأتي ذكره.

(٩٦) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الأشباه والنظائر في النحو**، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٥٨).

(٩٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١ وما بعدها.

(٩٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٧.

القضية في مستويات لغوية متنوعة، منها **الحرف والظرف، والفعل والحال والجملة**. فإن اعتبرنا الحرف، يفيدنا برأي لغوي سابق، وهو رأي ابن النحاس الذي يقول: «الفرق بين المُتَضَمِّن معنى الحرف وغير المُتَضَمِّن: إن المُتضمِّن معنى الحرف لا يجوز إظهار الحرف معه في ذلك المكان، وغير المُتضمِّن يجوز إظهار الحرف معه في ذلك المكان، كما إذا قلنا في الظرف: إنه يُراد فيه معنى «في» فإنّا لا نريدُ به أن الظرف مُتضمّن معنى «في» كيف ولو كان كذلك لَبُني... فتقول في «خرجت يوم الجمعة»: خرجت في يوم الجمعة، ولا تقول في: أين وكيف مثلاً: «هل أين»، ولا «أين»، ولا «هل كيف»، ولا «أ كيف»»[99]. ويؤكد ابن النحاس قائلاً: «وإنما نعني (بـ «التضمين») أن قوة الكلام قوة كلام آخر في ظاهره»[100].

وعلى هذا الأساس، فإنّ «من» و«كم» مثلاً مُتضمنتان معنى الهمزة «أ من» و«أ كم»، لكن لا يجوز إظهارها فيها، وذلك ما أشار إليه ابن يعيش عندما لاحظ أن «الظرف منتصبٌ على تقدير «في»، وليس متضمّناً معناها»[101].

ويقول في «من» و«كم»: «لما تضمّنتا معنى الهمزة، صارتا كالمشتملتين عليها. فظهور الهمزة حينئذ كالتكرار وليس كذلك الظرف. فإن الظرفية مفهومة من تقدير «في» ولذلك يصح ظهورها. فاعرف الفرق بين المُتضَمِّن لحرف وغير المُتضَمِّن مما ذكرته»[102].

ويعمم أبو حيان الأندلسي هذه المقاربة في **شرح المفصل** ويركزها على الأسماء قائلاً: «الأسماء المُتضَمِّنة للحرف على ثلاثة أضرب»[103]: ضرب لا يظهر فيه الحرف معه نحو: من وكم فيُبنَى؛ ضرب يكون الحرف المُتضَمَّن مراداً، لكن عدل عن النطق به إلى النطق بدونه، فكأنه ملفوظ (حروف الجر)؛ ضرب وهو الإضافة. والظرف يظهر فيه الحرف ولا يظهر. وفي هذا العنصر نظر.

على مستوى المفردات والأدوات عموماً، يفيدنا السّيوطي بقاعدتين من عنده، بدون نسبتهما إلى غيره؛ فالقاعدة الأولى تفيد: «كل ما تضمّن ما ليس

---

(99) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٣.
(100) المصدر نفسه.
(101) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٢.
(102) المصدر نفسه.
(103) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٠.

له في الأصل مُنِعَ شيئاً ممّ له في الأصل، ليكون ذلك المنع دليلاً على ما تضمنه»[١٠٤]. ومثال ذلك يطبق على «نعم» و«بئس»، فمنعا التصرف لأنهما تدلان على الماضي، لكن معناهما المدح والذم في الحال. فلما تضمّنا ما ليس لهما في الأصل، وهو الدلالة على الحال، منعا التصرف من أجل ذلك»[١٠٥]. ولا يخفى ما لهذه التخريجات من المبررات المنطقية التي لها صلة بعلم الكلام والقياس الشكلي، لا باللغة، وإن كان ذلك غير غريب، لأن مفهوم المعنى لا يرتكز على اللغة وحدها، بل كثيراً ما يحتاج إلى المنطق.

وعلى مستوى الفعل والجملة، فإنّه يفيدنا بآراء الزمخشري والتفتازاني وابن جنّي وابن هشام. فلقد ركّز على تعريف الزمخشري الذي يقول: «من شأنهم أنّهم يُضَمِّنون الفعل معنى فعل آخر، فيُجْرُونه مجراه ويستعملونه استعماله مع إرادة معنى التضمين. والغرض في التضمين إعطاء مجموع معنيين وذلك أقوى من إعطاء معنى»[١٠٦]، ويضرب مثلا كذلك: «أزجع معنى (ولا تَعْدُ عيناك عنهم) إلى قوله (ولا تقتحمهم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم، ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أي لا تضمُّوها آكلين»[١٠٧].

والغريب في هذا الرأي المعلّق بتضمين الفعل هذا النوع من الاشتراك الذي يعتبره الزمخشري عنواناً على القوة، وإن كان يُنزّل معنى الفعل المُستعمل معنى فِعل أصليّ، ويصبح الفعل المستعمل حالاً.

ولقد تنبّه إلى ذلك سعد الدين التفتازاني في **حاشية الكشّاف**، مبيّناً أن الفعل إمّا أن يكون حقيقياً، أو في معنى فعل آخر، فلا يكون حقيقياً، وإمّا أن يكون فيه الاثنان «لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز»[١٠٨]. وهذا نوع من التخريج الذي يدلّ على أن المسألة لم تسلم من اللبس والغموض. وذلك ما دعا السيوطي إلى تخريج يفيد أن الفعل «في معناه الحقيقي مع حذف حال مأخوذ من الفعل الآخر بمعرفة القرينة اللّفظية»[١٠٩]. ومثال ذلك: ولا تأكلوا أموالهم

(١٠٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥١.
(١٠٥) المصدر نفسه.
(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١.
(١٠٧) المصدر نفسه.
(١٠٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.
(١٠٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٢.

إلى أموالكم ـ ولا تضمُّوها إليها آكلين ـ ويضيف السّيوطي «ولا بُدَّ من اعتبار الحال، وإلا لكان مجازاً محضاً لا تضميناً»[110].

فهذه الآراء لا تخلو من التأويل، لا سيما إن اعتبرنا رأي ابن جنّي السابق في الموضوع، وهو القويم، وقد رأيناه، وهو مذكور عند السّيوطي بعد الزمخشري، إلا أنه يزودنا برأي ساقه ابن هشام، وهو أن التضمين يشمل التعدية من فعل إلى اثنين. وتكون تلك التعدية، بتضمين الفعل معنى صيّر من باب ظنّ. فتقول «حفرت وسط الدار بئراً، وقطعت الثوب قميصاً، وصبغت الثوب أبيض»، «قال وليس بئراً تمييزاً إذ لا يصلح لِمنْ»[111].

أما على مستوى الجملة، فإن السّيوطي يفيدنا بأن المُتَضمِّن معنى شيء لا يلزم أن يجري مجراه في كل شيء[112]، وذلك ما أشار إليه ابن جنّي. ويعطي مثالاً على ذلك الفاء في خبر المبتدأ المتضمن معنى الشرط: الذي يأتيني فله درهم.

لكن ذلك لا يمنع من الاختيار، فلا يجزم عند البصريين إلا عند الضرورة في الشعر، حسب أبي حيان، ويخرج عند الكوفيين تشبيهاً بجواب الشرط، ووافقهم ابن مالك على ذلك. ومثال ذلك[113]:

ـ الذي يأتيني أحسنْ إليه

ـ من يأتيني أحسنْ إليه

إن هذه المقاربات دعت كذلك إلى تعريف التضمين بغيره حتى لا يشتبه به؛ فالتضمين يختلف عن الإضمار، والفرق بينهما، حسب بدر الدين بن مالك في **شرح التسهيل**، هو أن:

ـ «التضمين زيادة بتغيير الوضع، والإضمار زيادة بغير تغيير»[114].

ودليل ذلك الجزم في: «قُلْ لِعِبَادِي يَقُولوا التي هِيَ أَحسَنُ» بإضمار «أن»، لا بتضمين لفظ الطلب معنى الشرط.

---

(١١٠) المصدر نفسه.
(١١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(١١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥١.
(١١٣) المصدر نفسه.
(١١٤) المصدر نفسه.

ـ التضمين يختلف عن «المعدول»/ والتضمين عن «العدل». فأمس مبني لتضمنه لام التعريف، فهو معرفة؛ إذ تقول «أمسِ الدابر». ويقول السّيوطي[١١٥] «والفرق بين العدل والتضمين أن المعدول عن اللام يجوز إظهارها معه، فلذلك أعرب؛ والمتضمّن لها لا يجوز إظهارها معه كأسماء الاستفهام». ويفيدنا السّيوطي برأي ابن الدهّان صاحب **كتاب الغرة**: «الفرق بين العدل والتضمين، أن العدل هو أن تريد لفظاً فتعدل عنه إلى غيره كعمر من عامر، وسَحَرَ من السَّحَر، والتضمين أن تحمل اللفظ معنى غير الذي يستحقه بغير آلة ظاهرة»[١١٦].

ويطبق هذا النوع من التضمين على المبنيات، مثل اسم الفعل «مه» (اكفف: لتكفف) ونزال (وأصله لتنزل)، وحروف الاستفهام (من، وهل، وكم)، وأمس لتضمّنه لام التعريف، و«من» لتضمّنه معنى حرف الشرط.

ح ـ التضمين في نظر مجمع القاهرة[١١٧]

طُرحت قضية التضمين في العصور الحديثة، ولا سيما في مجمع اللغة العربية في القاهرة، فما هي الأسباب التي دعت إليها؟

انطلقت هذه المسألة أساساً من دستور المجمع، الذي كُلّف بالنظر في «ما ينبغي استعماله أو تجنبّه من الألفاظ والتراكيب». ولقد أيّد قانونه الداخلي هذا المعنى كذلك في مجلته، وعُهد بالقضية إلى لجنة تدعى «لجنة الفنون والآداب الجملية»، ثم غُيّر اسمها إلى «لجنة الألفاظ والأساليب» وألفاظ الحضارة. ولا شك أن العناية بهذه القضية تُعدّ جواباً عن حيرة الكتّاب واللغويين والأدباء أمام الألفاظ والأساليب الحديثة التي أتت بها الصحافة بالخصوص، ويشهد عليها مؤلَّف نموذج هو **لغة الجرائد** لليازجي.

ولقد عرض عضو المجمع أحمد العوامري تلك الألفاظ والأساليب الجديدة في سلسلة من المقالات نشرت في **مجلة المجمع**[١١٨] تحت عنوان «بحوث وتحقيقات لغوية متنوعة»، وزامنتها مداولات نظرية حول التضمين

---

(١١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٣.

(١١٦) المصدر نفسه.

(١١٧) الحمزاوي، **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، ص ١٣٢، ٣٤٧ و٣٥٧ ـ ٣٦٥، حيث تعرض أهم قضايا التضمين في المجمع.

(١١٨) أحمد العوامري، «بحوث وتحقيقات لغوية متنوعة،» **مجلة المجمع**، العدد ١ ([د. ت.])، ص ١٣٨.

وصلته بهذه القضايا؛ وعقبت كل ذلك محاولات فردية خصصها الشيخ عبد القادر المغربي لتعريب الأساليب[119]. فكيف عالج المجمع القضية في مستوى التنظير والتطبيق؟ وما هي النتائج التي وصل إليها؟

يعود الفضل إلى أحمد العوامري في طرح قضية الاستعمالات الحديثة، أي «اللحنات» أو «العدولات»، وصلتها بالمعيار اللغوي الموروث. وتظهر أهمية هذه التحقيقات اللغوية، كما يدعوها صاحبها، في كونها مستقاة من قراءاته في الصحف والكتب، ودورات التفقد في المدارس. وهي تمسح مسائل نحوية وصرفية.

فعلى المستوى الصرفي مثلاً، يستفسر عمّا إذا كانت الألفاظ المستعملة عند العرب المحدثين للتعبير عن مفاهيم حديثة موجودة في اللغة، وإذا كانت تخضع لقواعد الاشتقاق. فمن ذلك ما جاء منها في كتب الجغرافيا المستعملة في المدارس الابتدائية، فيقال مثلاً: «المحيط الجامد والمُتَجَمِّد والمُنْجَمِد» بمعنى واحد تعبيراً عن Océan Glacial. ويلاحظ هذا التداخل، وكأنّ «جمد» تفيد «تجمّد» مطاوع جمّد الذي لا تورده المعاجم، كما يفيد «انجمد» الذي لا يمكن وضعه، لأنّه لا يمكن اشتقاق مطاوع من فعل ثلاثي عينه من حروف «لونمر» كذلك «مُخْطِرٌ» بمعنى خَطِرٌ. والحال إن مُخْطِرٌ من أَخْطَرَ، أي أَخْبَر، وخَطِرٌ خَطُرَ فهو خطِرٌ.

وعلى المستوى النحوي، يلاحظ العوامري أن الكاتب والمعلّم، والصحافي والمذيع عرضة للخطأ الذي شاع، لا سيما على صعيد لزوم الأفعال وتعديتها، من ذلك الاستعمال الرائج: «اكتشف طبيب دواء كذا»، أو اكتشفه. ويقال كذلك «العالم المكتشف». فاكتشف لا يستعمل إلا لازماً. فيقال «اكتشفت المرأة»، أي تعرّت، ويستعمل متعدياً «اكتشف الكبش النعجة». وتزداد الحيرة عندما يخلط بـ «استكشف» الذي لا يفيد إلا الطلب أو الكشف عن شيء، أو إباحة سرّه.

وعلى مستوى الجملة، يلاحظ المجمعي تجاوزات عديدة، منها استعمال «بينما» التي تأتي، حسب ابن هشام في مغني اللبيب، في أول جملة الشرط، وذلك ما ينقضه الاستعمال الحديث: «سافرت في القطار بينما سافر أخي في الطائرة».

---

(١١٩) المغربي، **الاشتقاق والتعريب: بحث فيما يعرض للغة العربية من تكاثر كلماتها.**

ومن الأمثلة الأخرى كذلك: لا أعرف إن كان يرضى العلم، أن نرى؟ فهذا نوع من السؤال غير المباشر الذي لا يستعمل في العربية التي تستوجب استعمال أداة الاستفهام: لا أعرف أممّا يرضي العلم أن نرى؟

أمّا الشيخ المغربي، فطرح في الفترة نفسها مفهوم «تعريب الأساليب». ومفاد رأيه أن العرب ضمّنوا في أساليبهم أساليب دخيلة. والظاهرة، حسب رأيه، واردة في الجاهلية، وفي العصور الذهبية وفي العصور الحديثة. وهي ثلاثة أنواع: النوع **الأول** هو التراكيب المتماثلة، التي يغلب فيها توارد الأفكار في لغتين. فمن ذلك «وما الحب إلا للحبيب الأول» (On revient toujours à ses premières amours)؛ والنوع **الثاني** هو تراكيب عربية غير شائعة مثل: ما عاد: ne plus؛ فماد جائز في العربية بمعنى صار، ورجع، ففي الحديث الشريف: «عدت فتّاناً يا معاذ»، فلو أجاب لقال: ما عدتُ؛ والنوع **الثالث** هو تراكيب أعجمية صرف نُقلت إلى العربية، مثل: ذرّ الرماد في العيون، ويقتل الوقت... إلخ.

ومهما كان موقفه منها وتبريراته لها، فهي أساليب تدخل الضيم على العربية الإعرابية التقليدية، لا سيما في مستوى الدلالات والصور البلاغية والبيانية.

وقد أيدت المحاولتين السابقتين محاولة مجمعي ثالث، هو محمد كرد علي[(١٢٠)]، فكانت مقاربته على غاية من الأهمية، لأنها سعت إلى تقديم نظرة مدعمة بنصوص تشهد على تطور الأساليب من القرون الوسطى إلى عصرنا. وتشهد بذلك نصوص ومخطوطات من الأدب والتاريخ، لا سيما **سيرة ابن طولون** للبلوي، و**المستجاد من فعلات الأجواد** للمحسن التنوخي، وكتاب **البيزرة** لبازيار العزيز بالله الفاطمي، و**تاريخ حكماء الإسلام** للبيهقي. فهذه هي الإشكالات التي تتقابل فيها المقاربات الصفوية والمقاربات التطورية. فما كان موقف المجمع منها؟

لقد عالجها المجمع باعتماد التضمين عموماً باعتباره وسيلة قديمة لمواجهة ظاهرة حديثة ضاغطة. وتلك نظرة فيها من التقليد ومن التواصل، ممّا يفيد بأن الأزمة قائمة، وبأن حلولها على قدر ما سيتوافر لها من آليات ومقاربات لحلّها. فإن تتبّعنا معالجة المجمع للقضية، نلاحظ أنه اعتمد فيها في جل الحالات

---

(١٢٠) الحمزاوي، أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص ٦٠٨.

موقفاً لا يختلف عن موقف القدماء من التضمين تعريفاً، وأنواعاً ومبررات[١٢١].

فكثيراً ما اعتُبرت الأساليب وتطور الألفاظ الحديثة «لحناً» و«خطأ» يجب تقويمه، لا سيما أن المجمعيين الأزهريين استبدوا بالقضية وقاربوها مقاربة صفوية تقليدية، كانت دون مقاربات القدماء تفتحاً وتجوّزاً. فلولا مقاربات المجمعيين المحدثين من أصحاب اللغتين عموماً، وما دعوا إليه، لما جُوبهت القضية المطروحة!

ولقد آلت المداولات في هذا الشأن إلى مواقف من التضمين تستحق الاعتبار؛ إذ قرر المجمع من حيث التنظير ما يلي: «التضمين أن يُؤدِّيَ فعلٌ أو ما معناه في التعبير مُؤدّى فعل آخر أو ما معناه، ويعطي حكمه في التعدية واللزوم»، ومجمع اللغة العربية يرى أنه قياسي لا سماعي بشروط ثلاثة هي: تحقيق المناسبة بين الفعلين، ووجود قرينة تدل على ملاحظة الفعل الآخر، يؤمن معها اللَّبس، وملاءمة التضمين للذوق العربي.

المهم أن تصنيف التضمين في القياس يدل على أن مجمعنا كان حريصاً على أن يوفّر إمكانات التطور اللغوي، باعتبار ما يواجهه النحو العربي صرفاً ونظماً وبياناً من مشاكل وقضايا.

أما على مستوى التطبيق، فلقد كان لمقاربات الشيخ عبد القادر المغربي ومحمد كرد علي نتائج تستحق الاعتبار؛ إذ قرّر المجمع في ١٣ أيار/مايو ١٩٤٨، وباقتراح من لجنة الألفاظ والأساليب، استعمال التراكيب والألفاظ الجديدة، عندما تكون شائعة عند العرب.

وعلى هذا الأساس، أجيز استعمال لفظي «التهريج» و«الطراز» بمعنييهما المعاصرين. وذلك اعتراف بتطور دلالي مهم، رغم أهمية اللفظين النسبية. أمّا في ما يتعلق بالتراكيب، فإنه أجاز قول: «تأكدت من الأمر» مقارنة بالاستعمال القديم: «تأكد الأمر»، و«تأكد عندي كذا». ولا يجوز أن نقول: «جاء فوراً»، والأصح: «جاء من فوره»؛ ولا يجيز المجمع: «فور الحين»، ولا «فور الساعة».

وهكذا نلاحظ أن **الخطأ المشهور ينقلب إلى صواب مقبول**، وإن كان على

---

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٥٧ و٣٦٦.

مضض. وهذا الموقف دليل على الاعتراف باللغة العربية الحيّة، مع احترام قواعدها الأساسية.

عقب ذلك قرار مهم آخر يتعلق بالنظر في الألفاظ، والتراكيب السائدة في الاستعمال: «قرّر المجمع تتبع الألفاظ والأساليب الشائعة، إنْ في الصحف والمجلات أو المسرح والإذاعة أو الرسائل والكتب، واتخاذ قرارات فيها تنشر على الجمهور، طبقاً لقانون المجمع، فتسدّ حاجة، وتحقق قسطاً من التهذيب والإصلاح». ويبدو أن هذا القرار لم يرض المحدثين من اللغويين، لا سيما أحمد حسن الزيّات في مقالته المشهورة: «الوضع اللغوي وحق المحدثين فيه»، حيث بيّن أن الفصاحة مقصورة على البدو، وعرب القرن الثاني الهجري: «**فكلامهم حجة وأقوالهم حكمة، وصوابهم قاعدة، وخطؤهم شذوذ، وضرورتهم مقبولة**».

ولقد دعا المجمع إلى أن تكون القضية من حق المتخصّصين، مهما يكن ميدانهم، وأن يقتصر دور المجمع على تزكية الاستعمال الشائع. ولم يوافق المجمع على هذا الرأي الثوري، واتخذ قرارين معتدلين، حيث قرر أولاً: «تدرس كل كلمة من الكلمات الشائعة على ألسنة الناس، على أن يراعى في الدراسة أن تكون الكلمة مستساغة، ولم يعرف لها مرادف عربي سابق صالح للاستعمال».

ثم اتخذ قراراً ثانياً[١٢٢] يفيد: «يقبل السماع من المحدثين، بشرط أن تدرس كل كلمة على حدتها قبل إقرارها»، وكان وراء هذا القرار النحوي إبراهيم مصطفى، الذي طلب إلى المجمع، بعد نقد أصول النحو العربي، أن يعتبر حجة لغوية ما وضعه الكتّاب والشعراء المحدثون المعاصرون المشاهير، حتى يؤخذ بآثارهم مساهمة في إثراء العربية.

وفي هذا السياق، يحسن اعتماد أعمال لجنة الألفاظ والأساليب المجمعية وما اقترحته من تطويرات لغوية جماعية، لا سيما المنشورة منها في مجلدها الثاني[١٢٣] القريب منّا تاريخياً. وفيه سيعرض لمجموعة من القرارات المركزة على التضمين، وغيره من المقولات التي تقرب منه، إن كثيراً أو قليلاً، ممّا

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

(١٢٣) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **الألفاظ والأساليب**، إعداد وتعليق محمد شوقي أمين ومصطفى حجازي، ٢ ج (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

عساه أن يزوّدنا بالآليات اللغوية، التي اعتمدها مجمع القاهرة تطبيقاً لمفهوم تطوير العربية الفصحى بل الفصيحة في العصور الحديثة، طبقاً لما جاء في هذا الغرض بدستوره الأساسي.

المهم في هذا الشأن أن القرارات المذكورة بلغت ٩٥ قراراً في الجزء ذي الصلة باستعمالات حديثة سائرة، استوجبت التبرير والاحتجاج لها حتى تخرج من حيز **الخطأ** إلى حيز «**الصواب**» المنتظر، سواء على سبيل التضمين الذي يعنينا أو على سبيل غيره من المقولات اللغوية، وذلك ما يدعونا، قبل الخوض في القضايا المطروحة وما إليها من قرارات، إلى أن نبدي الملاحظات التالية:

● إقرار المجمع أن جميع الاستعمالات الـ ٩٥ المطروحة والشائعة في العربية المعاصرة، مخالفة مبدئياً للعربية التراثية على وجه العموم، وذلك ما تدل عليه العبارات الواردة في قرارات المجمع في المجلد الثاني المعني وذلك من قبيل: يرى المجمع أنه يشيع في الاستعمال الحديث (ص١١)، شاع في هذه الأيام (ص١٥)، ممّا يشيع في مصطلحات التجارة والصناعة (ص١٩)، يشيع هذا الأسلوب في كتابات المعاصرين (ص٣٧)، شاع استعمال هذا اللفظ كثيراً (ص٤١)، يخطئ بعض النقاد استعمال المعاصرين (ص٥٥)، تتردد هذه العبارات الثلاث في اللغة المعاصرة (ص٦٥)، هذه خمس عبارات تتردد في لغة العصر (ص١٦٧)، يشيع في اللغة المعاصرة (ص٩٤)، يشيع في لغة علماء التربية والاقتصاد (ص٢٢٦)، يشيع في لغة العلميين (ص٢٣٤)، يتوارد في الصحف على أقلام الكاتبين (ص٢٤١)... إلخ.

إن هذه العبارات تركز على مفهوم «الشيوع»، من حيث الكم لا الكيف، وآليات إقراره وصدقيته، حتى وإن كان معتمداً على رواية عضو من أعضاء لجنة الألفاظ والأساليب أو المجمع على وجه العموم.

● الاستعمالات الشائعة المعنية تشمل الألفاظ أو المركّبة من لفظين فأكثر، أو تراكيب في نسق جمل متنوعة يعرضها أعضاء من المجمع، ولا سيما من لجنة الألفاظ والأساليب، فتطرح على مجلس المجمع لإقرارها في مرحلة أولى، ثم على مؤتمر المجمع لإقرارها أو رفضها نهائياً.

إن أغلب الألفاظ والتراكيب مأخوذة من استعمالات غربية إنكليزية أو فرنسية على وجه الخصوص، **بدون أن تشير لجنة الألفاظ والأساليب إلى ذلك المظهر الهام من التداخل اللغوي، وهي في غالبها ترجمات حرفية لتلك الأساليب**

المعرّبة[١٢٤]، على حد تعبير الشيخ عبد القادر المغربي، الذي كان أول من تنبّه بذكائه الثاقب وتفتحه اللغوي لتلك الظاهرة الزاحفة تحت عنوان «**تعريب الأساليب**». إن هذا الطمس لأصولها تترتب عليه معطيات كثيرة، منها افتراض أنها عربية محضة وهو خلاف ذلك ـ ومعالجتها معالجة خارجة عمّا تتطلبه منهجيات[١٢٥] الأخذ والعطاء بين لغتين فأكثر من مقاربات متنوعة، وهو ما عسى أن نعود إليه بعد عرض مواد تلك الاستعمالات ومعالجتها في رحاب المجمع.

ومن هنا ننطلق لعرض عيّنات من استعمالاتنا المدروسة بتأكيد التخريجات اللغوية المعتمدة لقبولها أو رفضها دعماً لحركة التطوير ضمن العربية الفصحى، وبالأحرى الفصيحة[١٢٦].

وبالتركيز أولاً، وبطبيعة الحال، على مقولة التضمين، وما توفره من إمكانات الإصلاح والتطوير، لاحظنا في هذا الصدد أن «التضمين» استُعمل في ٥ قرارات من مجموع ٩٥ قراراً، وهي نسبة قليلة جداً بالنظر إلى ما دار حول التضمين من دراسات ونقاشات في المجمع، نزلته منزلة المفتاح السحري لحل قضايا الاستعمالات الحديثة، مثلما كان شأنه في معالجة الاستعمالات التراثية، ولا سيما القرآنية منها. وقد سبق ذكر ذلك هنا، حيث ننطلق لعرض قرارات مجمعنا في مجلده الثاني عيّنة على ذلك. ومنها:

ـ «فوضت فلاناً في الأمر، أيْ أنبته، أوكلته عني في أمر من الأمور. وقد يبدو مخالفاً لما ورد في اللغة. إن الفصيح فيها أن يقال: فوضت أمري إلى فلان. وفي قوله تعالى ﴿**وأفوض أمري إلى الله**﴾[١٢٧]. وأجازت اللجنة هذا الاستعمال على وجهين، منهما التضمين باعتبار معنى فوّض مضمناً معنى «أناب» و«أوكل» (ص ٧٠).

---

(١٢٤) «المعرّب» يعني عند القدامى من العرب الكلمة الأعجمية التي تدخل العربية وتلتزم بأصواتها وصرفها ونحوها، إلا أننا اليوم نواجه المعرّب في مستوى الجملة، أي تعريب تعبير يطول ويقصر ويشمل عبارة كاملة تنقل نقلاً مباشراً من لغتها الأصل، وهو ما يستوجب متابعة تأقلمها في العربية حسب طرق تستحق الدراسة.

(١٢٥) كثيراً ما تؤثر تلك الأساليب الدخيلة في أساليب العربية التقليدية، وتفرض عليها أساليب سعى بعضهم إلى تخريجها بالتضمين، ولو بتعسف، ما سيأتي ذكره.

(١٢٦) الفصحى حسب المتشددين انتهت مع القرن الرابع الهجري وحلّت محلها العربية المولّدة الفصيحة.

(١٢٧) القرآن الكريم، «سورة غافر،» الآية ٤٤.

ـ عزف لحناً (ص١٠٢) وعزف العود، وإنْ كان عزف لازماً. ويقبل هذا الاستعمال على وجهين، منهما التضمين على أساس: «عزف» مضمن معنى «أدّى» (ص ١٠٢).

ـ «لعب دوراً»: يُقبل هذا الاستعمال إن كان الفعل «لعب» اللازم مضمناً معنى «أدّى» وإذا كان «دوراً» مفعولاً به للعب (ص١٤٣).

ـ «المعلن إليه»: يؤخذ عليه أن لفظ المعلن معدّى بـ إلى، مع أن فعل أعلن معدًّى بنفسه. يقال «أعلن رأيه»، وأعلن أمرَه». ويقبل الاستعمال الحديث بأن يكون التركيب من باب التضمين (ص١٥٥). فيكون «أعلن» قد عدي بـ «إلى» لأنه بمعنى أوصل.

ـ «أنتج إنتاجاً»: لاحظت اللجنة أن هذا الاستعمال غير موافق لما في أصول المعجمات (كذا)(*)، وأجيز الاستعمال اعتماداً على الفيومي في **المصباح**. وقد يقال أنتجت الناقة ولداً على معنى «ولدت» (٢٥٩).

فهذه أمثلة جاء فيها «التضمين» معتمداً بصريح العبارة. أما ما تبقى من القرارات، وهي الغالبة، فلقد اعتُمدت فيها مقولات أخرى تقرب وتبعد من التضمين، ومنها:

■ جواز الاشتقاق من أسماء الأعيان وتوهّم أصالة الزيادة في الحروف والأمثلة المتعلقة بـ «المنهجية» و«البرمجة» و«الجدولة». وقد اعتمدها المجمع «أخذاً بجواز الاشتقاق من أسماء الأعيان وبتوهّم أصالة الزيادة في الحروف» (ص٩ ـ ١٠).

■ الحذف والإيصال في أمثلة: «أكرم الضيف بوصفي عربياً»، «أو بصفتي عربياً»، «ويلعب الكرة» بأن يكون المحذوف في الاستعمال الأول هو الفاعل «بوصف غيري أو بإياي»، وتكون كلمة «عربياً حالاً...». وفي الاستعمال الثاني، «يكون الكلام من قبيل الحذف والإيصال: حذف حرف الجر ثم وصل الفعل بالأداة، فقيل «يلعب الكرة» (ص٩٥).

■ التصرف في الصيغ الفعلية: وهي واردة في استعمالات شائعة أجازها

(*) متى كانت المعجمات مستوعبة لكلّ مظاهر اللغة في القديم والحديث ومنظمة تنظيماً تدريجياً حتى تعتبر مرجعاً في الصواب والإحاطة؟

المجمع بتخريجات متعدّدة، ومن أمثلتها الأفعال المجرّدة ثم المزيدة: «رصد مالاً» (ص ٥٩) «وغشّ في الامتحان» (ص ٩٩)، و«أمعن النظر في الأمر» (ص ١٠٦)، و«استجمع قوّاه» (ص٤٤).

وإلى هذه الأفعال تضاف المصادر مرتّبة حسب الصفحات، وهي المناورة (ص ١١٧)، والتحديث (ص ١٢٧)، والتسيّب (ص١٢٨)، والتطويع (ص ١٥٦)، والانضباط (ص ١٥٨)، والتصويب (ص١٦٠). فقد ذُكر على سبيل المثال أن «استجمع قواه»: «نزل فيها الفعل المزيد منزلة الفعل المجرّد، فضلاً على أن دلالة السين والتاء على الطلب قياسية، وواردة بكثرة مثل علا واستعلى، وفتح واستفتح، ونسخ واستنسخ، وذلك ما يجيز استعمال العبارة الحديثة (ص٤٤). في مستوى المصادر، مثل «التّحديث»، تجيز القاعدة الصرفية والمعاجم أن تصوغ من الفعل فعّل المضعف، الذي يدل في بعض معانيه على الجعل والتصيير، مثل «قوّاه جعله قوياً، وحسّنه صيّره حسناً»، فإنّ «حدّث المضعف مشتق من حدث الثلاثي، وعليه يكون معنى قولنا «حدّث» فلان أفكاره هو جعلها حديثة والمصدر من التّحديث» (ص١٢٧).

■ تخريجات متعددة، منها ما يجيز الاستعمالات الحديثة على أسلوب الإضافة(١٢٨) أو في معجم قديم(١٢٩)، أو على نسق المصدر الصناعي(١٣٠)، أو على أنها سبق أن استُعملت عند أهل الحجاز(١٣١)، أو على أساس اتساع المدلول، أو بالاعتماد على قول العرب(١٣٢)، أو على جَمْع المصدر(١٣٣) . . . إلخ.

فنحن في نهاية الأمر أمام تضمين من نوع ثان، ما دام تخريج الاستعمال

---

(١٢٨) صاروخ «ارض ـ أرض» أو «جو ـ أرض»، وهو من أساليب الإضافة؛ فالصاروخ إضافة إلى كلمة «جو» أو «أرض»، المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٢٩) «القيد» معنى التقييد في «أحضر فلان دفتر القيد»، وهي شائعة في الكتابات الديوانية والقانونية، المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١٣٠) «المديونية» باعتبار أنه منصوص على المديون في المعجمات، ومنه تصاغ المديونية مصدراً صناعياً. المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٣١) «هذا المنزل آيل للسقوط» عوضاً عن آئل. وأجيز آيلٌ لأن أهل الحجاز يستثقلون الهمزة الواحدة، المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٣٢) «جاء توّاً» مجاز ويمكن أخذه من قول العرب: «جاء توّاً» أي لم يتخلف في الطريق، إذ القصد أمر اعتباري يؤدي إلى الحضور الفردي.

(١٣٣) جمع نشاط على أنشطة. وعلماء التصريف يجيزون «فعَالا» على أفعلة، إذا تعددت أنواعه والنشاط متعدد الأنواع، المصدر نفسه، ص ١٧٦.

كثيراً ما يعتمد على تضمينه استعمالاً خارجاً عنه وذا صلة به، لا سيما عندما تستعمل عبارة: «يدل في بعض معانيه على.......، يؤدي معنى كذا...، حذف منه حرف الجر... إلخ».

وهي كلها مفاتيح يستعملها المضمّنون المجمعيون لتبرير تضميناتهم التي تنزل الاستعمال الجديد ضمن استعمال قديم، بدون أن تعنى بالاستعمال الجديد في حدّ ذاته وأسبابه الداخلية والخارجية.

ولا شك في أن التضمين يبدو، من خلال الأمثلة المطروحة، فضفاضاً متنوعاً، وإن كان يشهد باستعمالات جديدة زاحفة وكاسحة لمقولات اللغة التي لا ترى ضرراً من اعتمادها، شريطة أن تفحص التخرجات المعروفة التي تستحق النظر، من جهات مختلفة، فمن ذلك:

(١) الاحتجاج لوجودها أو لعدمه في المعجمات القديمة، يدعو إلى التساؤل: متى اعتبرت تلك المعاجم كاملة للتنصيص على أساليب جديدة، وهي لم تزوّدنا بجميع أساليب زمانها؟ فيكفي العودة إلى مؤلفات الاستدراك على معاجمنا القديمة، من أمثال حواشي ابن بري على **صحاح** الجوهري، **وتكملة المعاجم العربية** لدوزي، لندرك أن هذا التخريج يحتاج إلى نظر وكثير من الحذر.

(٢) مفهوما الشيوع والقياس، اللذان نصّت عليهما قرارات المجمع[١٣٤] في كل مقدماتها، والداعية إلى قبول الاستعمالات الحديثة، مفهومان غامضان؛ إذ ما هي مقاييسهما الكمية والكيفية، ومنهجيات ضبطهما قبل الاعتماد عليهما؟ الملاحظ أنّنا لم نعثر في «الألفاظ والأساليب» المجمعية، من خلال أعمال لجان المجمع ومجلسه ومؤتمراته، على مؤشرات إحصائية تشهد على ذلك الشيوع والقياس اللذين سمّاهما قديماً أبو عمرو بن العلاء **الكثير والأكثر**، ودعمه المجمع بمصطلحات أخرى، وهي **القياس والباب والأصل، والاطراد، والغالب والقاعدة**، على ما في هذه المصطلحات من غموض وخلافات؛ فأين مكانة ذلك كله من منهجيات المعجمية الإحصائية[١٣٥] وما توفره اليوم من مقاربات

---

(١٣٤) الحمزاوي، **أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة**، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٣٥) ونعني بها ما يعبّر عنه بـ (Statique-Lexico). انظر: محمد رشاد الحمزاوي، **المعجمية: مصطلحاتها ومفاهيمها** (تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٤)، ص ٢٧٩.

لدعم ذلك الشيوع في القرن العشرين بآليات وتكنولوجيات تتجاوز طرق رواية اللغة القديمة في نطاق الفصحى، بل الفصيحة الحديثة، والمعاصرة؟

(٣) كثير من الإجازات المجمعيّة خرج على تخريجين، وأحياناً أكثر، وهو ما يذكّرنا بالمقولة التراثية المشهورة «وفيه قولان فأكثر». ومثال ذلك ما يلي:

(أ) «فوّضت فلاناً في الأمر: فلقد سبق أن رأينا أنها خرجت على التضمين، أي تضمين «فوّض» معنى «أناب». أمّا التخريج الثاني، فهو: «إمّا على أن الكلام فيه من قبيل نزع الخافض، وهو كثير في اللغة العربية، ومنه قول الشاعر «تمرُّون الدّيار» أي تمرون بها.

(ب) «عزف لحناً»: وقد خُرّجت على التضمين على أساس أن فعل عزف مضمَّن معنى «أدّى» الذي يُحشَرُ به في كل مكان، فضلاً على تخريجين آخرين، باعتبار أن «المجمع يجيز الاستعمالات العصرية إمّا على أن فعل «عزفَ» المتعَدّي مأخوذ من «المعزف» اسما للآلة (كذا!)، وإمّا على إعراب «لحناً» مفعولاً مطلقاً!

ومن هذا القبيل كثير في قرارات المجمع المتعلّقة بـ «الألفاظ والأساليب»، ولا شك في أن في هذه التخريجات نظراً، لا سيما أن المخرجين لا يقولون بمفهوم القياس الخاطئ[١٣٦] الذي لا بد أن يعود إلى مثال صحيح تراثي، وإن كان ذلك المثال التراثي قد خضع لذلك القياس الخاطئ مثل: «تمرُّون الديار». وما ماثله المعتمد بكل وضوح على الترجمة المباشرة لأساليب من اللغات الرائدة في مستوى الفكر والمعرفة والعلوم.

(ج) لقد تنبّه بعض المجمعيين من أصحاب الثقافة التقليدية، من أمثال الشيخ عبد القادر المغربي، إلى ظاهرة الاستعمالات الحديثة المعاصرة، وصنّفها تحت «باب» تعريب الأساليب. وبعبارة أخرى، أدرك[١٣٧] أنها مستوردة من

---

(١٣٦) لقد سبق للتراث العربي أن اعتمد منهجاً لغوياً تجريبياً دولياً يتمثّل في قولهم: «خطأ مشهور أحسن من صواب مهجور». فيصبح الخطأ، أي الاستعمال الشائع، هو الصواب والعكس بالعكس. وتعتمد اللغات الرائدة كثيراً على ما يسمى نحو الأخطاء (La Grammaire des fautes)، الذي يطبّقه المجمع بدون أن يقرّه.

(١٣٧) المغربي، الاشتقاق والتعريب: يبحث فيما يعرض للغة العربية من تكاثر كلماتها، فصل «تعريب الأساليب».

اللغات الأجنبية، وبالأحرى الفرنسية والإنكليزية. فمنها ما يمكن التعبير عنه بمقابل عربي، باعتبار مبدأي توارد الأفكار أو تعاقبها، كما ألمح إلى ذلك ابن جنّي. فمن ذلك: «وما الحب إلا للحبيب الأول»... الذي يقابله عموماً بالفرنسية: A ses premiéres amours on revient toujours، غير أن هذا الصنف محدود العدد، مقارنة بما يُعتبر ألفاظاً وأساليب غربية غازية روّجتها وسائل مختلفة، وفي مقدمتها وسائل الإعلام، وبالأحرى الصحافة التي بادرنا إلى جمع معجمها[١٣٨]، انطلاقاً من جريدة **الرائد التونسي** التي أصبحت بعد ذلك **الرائد الرسمي** التي كثيراً ما تنقل نسختها العربية عن نسختها الفرنسية التي تعتبر مصدر المصطلحات والمفاهيم الحديثة.

(د) تجاهل، إن لم يكن جهل، المجمعيين، ولا سيما أعضاء لجنة الألفاظ والأساليب، خصائص تلك الظاهرة وآراء الشيخ المغربي في شأنها. ولم ينبسوا ببنت شفة تتعلق بمواردها، ولم يتنبه أحد منهم في تخريجاته إلى أصولها الأجنبية باعتبار أنها متولدة من مبدأ **المثاقفة** ومن **الترجمة المباشرة إلى الحرفية**، وعلينا أن نسرد هنا نموذجاً من تلك الألفاظ والأساليب المستوردة المترجمة.

ففي جملة «أكرم الضيف بوصفي عربياً» نلاحظ أن «بوصفي» أو «ك» تقوم مقام «as» الإنكليزية أو «comme, en tant» الفرنسية المنقولة عنها[١٣٩].

I am as an Arab, I treat hospitably.

Je traite en tant qu' Arabe, mon hôte avec hospetalité.

وفي جملة «استجمع قواه» نلاحظ ترجمة حرفية للاستعمال الأجنبي:

To gather one's strength.

Rassembler ses forces.

وفي جملة «سارت المفاوضات خطوة خطوة»، أو خطوة بخطوة، تعبيراً عن:

The negotiation progressed step by step.

La négociation a progressé pas à pas.

(١٣٨) محمد رشاد الحمزاوي، **معجم المفاهيم الحضارية (القانونية والإدارية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية)** (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ٢٠٠٨).

(١٣٩) محمد رشاد الحمزاوي، **المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ٤٧ ـ ٥٥.

ومن ذلك كذلك: «صاروخ أرض أرض، وصاروخ جو جو، وصاروخ جو أرض».

Missile sol - sol; Missile air - air.

Et Missike air sol...etc.

وفي: «لعب دوراً»: تعبير عن الجملة بالفرنسية والإنكليزية

Jouer un rôle; to play a role.

وفي «عزف لحناً» تعبير عن الجملة المستوردة.

Jouer une melodie; to strike up a melody.

وفي «أكدت المدرِّسة على المواظبة» تعبير عن:

L' enseignante a insisté sur la persévrance.

The female teacher insisted on the perseverance.

ولقد سبق لنا أن أشرنا في بحثنا هذا إلى كيف عالج المجمعيون هذه التعابير الوافدة، وكيف خرّجوها تخريجات لا تخلو من الغرابة، فضلاً على سكوتهم المطبق عن أصولها، وما تستدعيه منهم من توضيح تدقيق. ولعل ذلك يعود إلى أن بعضهم يجهل لغاتها، معتبراً أنها أخطاء عربية محضة. وعلى هذا الأساس رأينا أيضاً أن نتتبع أثر الاستعمالات الستة المذكورة أعلاه وأنواعها في المعاجم العربية المعاصرة الأحادية اللغة وثنائيتها، وقد وضعت مبدئياً لتطبيق قرارات مجامعنا ولربط الحداثة والمعاصرة بمتونها، وإبراز هذه الاستعمالات الجديدة التي يعود بعضها إلى أوائل القرن العشرين.

المعجم	رقم الاستعمال	التعليق
المعجم الوسيط (١٩٦٢) عن مجمع اللغة العربية في القاهرة	من ١ إلى ٦	لا يقرّ جميع الاستعمالات المعروضة رغم إقرارها في رحاب المجمع
المعجم الألفبائي (١٩٧٧)	من ١ إلى ٦	لا يقرّها جميعها
معجم فيهر الثنائي (Weher) عربي ـ إنكليزي (١٩٦٦)	من ١ إلى ٦	يقرّ منها: ٤، ٥ و٦
معجم رابع: السبيل الثنائي (Reig) عربي ـ فرنسي (١٩٨٣)	من ١ إلى ٦	يقرّ منها: ٢، ٣، ٥

ولقد سعت دراسة عربية مماثلة[١٤٠] لدراستنا الحالية/ السابقة لها، إلى أن تعنى بـ ٢٩ تعبيراً اصطلاحياً وأسلوبياً حديثاً، استقتها أساساً من الصحافة ومن كتاب مشاهير معاصرين، فتناولت تعبيرات متنوعة، صنّفتها حسب أوصاف منها:

- التعبير الاصطلاحي المكوّن من مركّب إضافي، حدائق الشيطان، نقطة نظام، سقوط الأقنعة.
- التعبير الاصطلاحي المكوّن من مركّب وصفي: التطهير العرقي/ القبضة الحديدية، السوق الحرّة، السوق السوداء.
- استخدام الكناية: قلعة العروبة، الطابور الخامس، ثورة بيضاء.
- تعبيرات مقترضة من لغات أجنبية (كذا)[١٤١]: الكوميديا السوداء، اليوبيل الفضّي، الخطوط الحمراء، فيروسات الإنترنت... إلخ.

وتلاحظ صاحبة الدراسة أن هذه المظاهر تبرز في ميادين الرياضة والطب والعلوم والمجال العسكري... إلخ.

ولا شك في أن مبادرتها مربوطة بالمبادرات العربية السابقة لها، وكنا أشرنا إليها هنا، ويحسب لها أنها سعت كذلك إلى أن تتعقّب استعمالها في معاجمنا العربية المعاصرة[١٤٢] لإدراك تفاعلها مع لغة الصحافة والكتّاب والاختصاصيين. ولقد أشار مثل الشيخ عبد القادر المغربي إلى ما سماه التعابير المقترضة وبالأحرى الدخيلة[١٤٣]، كأن ما جاء من التعابير المشار إليها ليس مقترضاً فهو معرّب[١٤٤]، أي مترجم ترجمة حرفيّة من أساليب غربية محضة، ممّا يسمّى النقل المباشر (Claque direct) من لغة مانحة إلى لغة مستلفة، وبهذا الموقف أخلّت صاحبة الدراسة مثلما أخلّ مجمعيو القاهرة بوصف الظاهرة، وذكر منبعها اللغوي اللفظي أو الأسلوبي، وإثبات الأصول التي

---

(١٤٠) وفاء كامل فايد، «بعض صور التعبيرات الاصطلاحية في العربية المعاصرة،» **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، السنة ٤، العدد ٧٨ (١٩٨٥).

(١٤١) الملاحظ أن ما جاء في [أ.ب.ج.د] مقترض مترجم ترجمة حرفية كذلك.

(١٤٢) تتبعت صاحبة المقال آثار المستعملات المدروسة مثلنا في أربعة معاجم عربية معاصرة وهي: **المعجم الوسيط**، و**المعجم الأساسي** و**المعجم المختص**، و**معجم التراكيب**، دون أن تجد لها آثاراً مفيدة.

(١٤٣) الأساليب تكون «دخيلة» و«معربة» مثلها مثل الألفاظ البسيطة.

(١٤٤) المصدر نفسه.

أخذت منها بالنص، إنْ إنكليزية أو فرنسية... إلخ. تأسيساً للمعجم التاريخي العربي (متع) المُنتظر، وضبطاً لمراجعه ومصادره: فهي توهم، كما أوهم مجمعيو القاهرة، وبالأحرى أعضاء لجنة الألفاظ والأساليب، «أن تلك التعابير هي من وضع عربي محض، وذلك مناف للمعايير اللغوية المعتمدة على الوصف، والمعارضة والمقارنة لبناء اللغة المدروسة على أسس دقيقة وموضوعية، فضلاً على ضبط ما هو متولّد من ذاتها وفكرها وعلومها، وما هو مستقرض من غيرها، وهو ما يساعد على إدراك منزلتها من ثقافتها وحضارتها الذاتيتين، مقارنة بمنزلتها من الثقافات والحضارات الأخرى.

ولعل ذلك ما يفسّر الأمور التالية:

ـ مرور المعجمين الأحادي اللغة (**المعجم الوسيط والمعجم الألفبائي**)، وغيرهما ممّا هو مذكور هنا، مرور الكرام أمام تلك الأساليب المستوردة الحديثة، وذلك لسبب بسيط واحد يتمثّل في كونها لم تركّز مداخلها على مفهوم «المدونة»[١٤٥]، أو اكتفت في غالب الأحيان بتلخيص استعمالات المعاجم مع تطعيمها ببعض المصطلحات العلمية والصور الشمسية، تعبيراً عن تطوّر لغوي مصطنع.

ـ إقصاء لغة الصحافة العربية المعاصرة وما أسهمت به، لا سيما عن طريق الترجمة المباشرة، من المفاهيم والأساليب الحديثة التي تكتسح الميادين الفكرية والعلمية والثقافية والحضارية العربية لاتّصالها بمجتمعاتنا اتّصالاً وثيقاً.

ويمكن أن تدرك موقف المعاجم الثنائية ـ عربية إنكليزية، وعربية فرنسية، والعكس بالعكس ـ ومدى إيفائها بالتعبير عمّا يطرأ على العربية من مفاهيم وأساليب جديدة ومتطورة، لأنها لم تقص من مدونتها مصادر ومراجع لغة الصحافة مثلاً. وهذا ما يدعونا إلى أن نقرّ أن تكون الصحافة العربية أساساً من أسس «مدونة» معاجمنا الحديثة العامة أو المتخصصة، حتى تكون شاهدة على تطوّر العربية في جميع وجوهها.

ولا بد من اغتنام الجهود المشكورة التي يبذلها مجمع القاهرة ومجمع

(١٤٥) مفهوم «المدونة» أساسي، وهو يفترض وجوباً ألا يقتصر المعجم على نقل الألفاظ والأساليب القديمة في مراجعها، بل أن تواكبها مصادر ومراجع حديثة لتقديم صورة متكاملة عن اللغة في مختلف حقبها، مع ذكر جميع العناصر المكونة لها، ومنها لغة الصحافة والإعلام.

دمشق، وغيرهما من الدارسين والباحثين العرب والأجانب في القضية المطروحة، لندعو إلى اعتبار أن:

ـ الاستعمالات المتطوّرة الحديثة المعتمدة في العربية تشهد على أن العربية لا تتطوّر حالياً من الداخل ومن الفكر العربي ونتاجه، بل هي معوّلة، إن طوعاً أو كرهاً، على نتاج الفكر الغربي الدولي، وما إليه من أساليب وأسلوبيات. فهي تبدو مستوردة إلى حين في جوهرها، واستنساخاً في مادتها، وهو ما دفع مجمع القاهرة، على وجه الخصوص، إلى أن يخرجها تخريجات لا تسلم من التعسّف الذي يعود إلى أساليب تراثية ليس لها بها صلة، ومنها أسلوب التضمين وغيره، وإن كنّا نقرّ أن ما قدّمنا منه من منهجيات وتخريجات صالحة بأن تُستثمر لنقل الألفاظ والأساليب المستحدثة، إن أوّلت في نطاق التطور اللغوي الضروري، لا سيما إذا كان منقولاً عن لغات قارضة، تفترض، وجوباً ولزوماً، أن يكون اللغويون والمجمعيون الناقلون عنها محيطين بها وبأساليبها وأسرارها، حتى لا نطلق أحكاماً ـ مهما كانت سلفيّتها ـ من شأنها أن تلحق الضيم بتلاقي اللغات والثقافات والحضارات، ولا تساعدنا على إقرار التطور اللغوي، ولا سيما الأسلوبي، ومنهجياته العلمية، حتى نمكّن العربية ومعجمها من أن يكونا لغة طبيعية، تأخذ وتعطي، وتعبّر عن زمان الإنسان الطائر على جناح الصواريخ، وما عسى أن يلحق بها.

خلاصـة

لقد سعينا في هذا البحث إلى أن نطرح قضية قديمة ـ حديثة تتعلّق بتطور اللغة عموماً، وبالأحرى بتطور العربية على وجه الخصوص، لا سيما في العصور الحديثة. ولا شك في أننا أقدمنا على النظر في قضية شائكة في حد ذاتها نظراً إلى ما يحيط بها من آراء ومواقف، لها صلة بمعركة التراث والحداثة وأزماتها باعتبار ارتباطها بإرث مقدّس وأدبي، وعلمي وثقافي وحضاري، ليس من اليسير مناقشة معاييره باسم التطور، بدون حذر وإقناع، بمعارف يُستوجب أن تأتي بالجديد مع احترام القديم. فالتطور بوجوهه قد طرح بثقله في رحاب مفاهيم ضخمة أساسية، مثل الفصاحة والإعجاز، وسلامة اللغة، والمحافظة على الذات، مع الطمع في مواكبة شؤون دنيانا الفكرية والعلمية والتكنولوجية، والثقافية والحضارية بتسخير اللغة وتطويرها، حسب أقدار متفاوتة لتأديتها مع المحافظة على سلامتها.

ولا شك في أن لغتنا لم تجد الحل السحري الذي يضمن لها ذاتها وتطورها، ويصالح بين الثابت منها والمتطور، كما هو الشأن في جميع اللغات، ولا سيما الرائدة منها. ولقد سعينا، بحثاً عن تلك المعادلة الصعبة، إلى أن نسخّر لها مؤسسات وطنية وإقليمية ودولية، مثل المجامع اللغوية، ومراكز البحوث والدراسات، والندوات والمجلات لبلوغ تلك الغايات، بدون أن نجزم أننا وصلنا إلى نتائج من شأنها أن تقرّبنا من الهدف المنشود، مع تقدير جميع الجهود المبذولة في هذا الميدان. وذلك ما دعانا في هذا البحث، فضلاً على مقاربات سابقة(١٤٦)، إلى أن نعنى بمفهوم التطور اللغوي في مستوى العربية بالاعتماد على منهجيات، وآليات لغوية، وبحوث ودراسات قديمة وحديثة، وقرارات واقتراحات تستوجب تقييمها، طمعاً في الاقتراب من رأي موفّق إلى الصواب، ولو كان جزئياً، ومفتاحاً إلى ما هو أشمل.

واعتباراً إلى ما سبق، سعينا إلى أن نعرض قضايا التطوير في القديم والحديث عرضاً تاريخياً، ووصفياً ومقارناً بالضرورة، فاتحين الأبواب أمام جميع الآراء المفيدة، بدون أن نغفل تأكيد استبداد مقولتي الخطأ والصواب، ووجهيهما المطلقين بالتطوير اللغوي، واقتصارهما على ما يقتضيه الفصيح والفصاحة، والمقدس والمعجز، من غير أن يؤخذ بالاعتبار كذلك بالمقولة اللغوية الدولية القديمة والحديثة التي عبّر عنها الفكر العربي بـ «خطأ مشهور أحسن من صواب مهجور». وقد ركزت حديثاً على ما يدعى القياس الخاطئ (La grammaire des fautes) ، وبالأحرى نحو الأخطاء.

ولقد مكنتنا دراستنا التاريخية الوصفية، لما دار حول التطوير اللغوي، من أن ندرك أن تراثنا القديم وإسهاماتنا الحديثة اتخذت من القضية مواقف جديرة بالتقدير؛ فمفهوم الإعجاز القرآني وآلياته، وقراءاته وتخريجاته لألفاظ وأساليب القرآن الجديدة، كل ذلك أسهم في تأييد ودعم التطوير اللغوي مقارنة بالشعر، سواء بالتأييد أو بالمخالفة.

ولا شك في أن مفهومي «المجاز» و«التضمين» اللذين برزا بروزاً واضحاً في الدراسات اللغوية القرآنية، يعبّران عن مدد أفادت منه دراسة الألفاظ والأساليب. وذلك ما دعانا إلى أن نعنى بهما، ولا سيما بـ «التضمين» والسعي

---

(١٤٦) الحمزاوي، أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

إلى إخراجه من التضمين الشعري المعروف[147] إلى التضمين البياني والإبداعي المفتوح على قراءات ثرية ومتعددة، تشهد على ذهنية فيها من التأويل والتخريج ما من شأنهما أن يمكّنا الدارسين العرب المعاصرين من اعتمادهما مفتاحاً لقضية التطوير ودعمه، مثلما وقع في رحاب مجمع اللغة العربية في القاهرة، زيادة على تسخيره لمعالجة علمي «الأسلوب» و«الأسلوبية» اللسانيين الغربيين المعاصرين اللذين أذهلا خيرة المعنيين بالتطوير اللغوي وبالتجديد في «البيان الإبداعي»، وحتى في المصطلح العلمي والفني، ممّا دعا بعضهم إلى أن يطلق على «الأسلوب» بمفهومه الحديث، مصطلحات عجيبة وغريبة ومنها: الانزياح والاختلال، والمخالفة، واللحن، والتحريف... إلخ.

فيكفينا أن نعتبر الدراسات المخصصة له، انطلاقاً من ابن جنّي ومن قرب منه، مروراً بالسّيوطي وما جمعه، ووصولاً إلى مجمع اللغة العربية، لندرك أننا أمام فجوة تنظيرية إبداعية لتصور التطوير اللغوي في تنوعه، وعمقه وتفتحه، تضاهي ما يحدث منها اليوم في العالم الغربي. فلقد زوّدتنا المقاربات المعروضة على وجه الخصوص، وكذلك بعض الدراسات الحديثة للتضمين، بما يدعونا إلى أن نعتمدها آلية لمواجهة القضية المطروحة بجميع أبعادها.

فالتضمين ـ الذي يستوجب أن نتوسّع فيه ونتعمق ـ لا يسترعي انتباهاً لأنه مفهوم تراثي بل لأنه آلية مخبونة، فيها من المصادرات والتأويلات النظرية والبيانية والإبداعية ما يؤهّلها، إن وظّفت في عصورنا الحديثة توظيفاً وصفياً، مقارناً وموضوعياً، لأن تساعدنا على حل قضايا تطوير المقولات اللغوية المتروكة، وعلى بناء «أسلوبية» إن لم تكن «تضمينية» عربية دولية، لها جذور ضاربة في تاريخ الفكر اللساني العربي الإسلامي.

---

(147) لقد كان للتضمين، كما بيّنا في بحثنا هذا، مفهوم ضيّق مقتصر على التضمين الشعري، خلافاً للتضمين النحوي والبياني المنطلق من إعجاز القرآن.

الفصل السابع

سؤال اللغة:
الهوية وزمن التحولات

عيسى برهومة(*)

مقدمة

من المتعارف عليه أن اللسان دعامة أساسية للثقافة، فلا تقوم الثقافة، أياً تكن أشكالها وتعبيراتها، بدون وعاء لغوي يحتضنها ويتبناها، ويتيح السبل أمام أبنائها للتعبير والإبداع في مختلف مجالاتها. واللغة أيضاً مَعْلَمٌ أساسي من معالم انتمائنا إلى متحد لغوي اجتماعي. وَتَسَاوُقُ هذه الأقانيم يسهم بلا شك في تعيين أفق الهوية الواحدة، وفي إنضاج ملامح الهوية إن كانت فردية أو جماعية، أو وطنية، أو إثنية. والهوية تُسْتَنْهَضُ عادة لدى شعور الجماعات والأفراد بتنافس حاد أو بخطر محدق أو داهم من لدن الهويات الأخرى، شقيقة أكانت أم صديقة أم معادية، الأمر الذي يُلْزِمها بضرورة التقارب والتضامن لتأكيد الثوابت المشتركة والدفاع عنها.

تتشكل الهوية إذن من جملة ثوابت مشتركة تعارف القوم عليها، ومنها التاريخ والمصير الواحد والموروث الثقافي والدين والتقاليد والعادات، وصولاً إلى اللغة/ اللغة الأم، وتتقارب الأرحام على أساسٍ منها. هذه اللغة متواشجة، وهي همّنا الإنساني، تربطنا بذواتنا وتصلنا بالآخرين، ولكنها لا تحجب أبداً

(*) قسم اللغة العربية وآدابها ـ الجامعة الهاشمية.

عن أعيننا وعقولنا وجوب وعي الحقائق، ورصد المتغيرات، ونقل التجارب الإنسانية كما هي عليه، ومن ثم لزوم الاعتراف بوجود الآخر المختلف عنا لغة وفكراً وثقافة وديناً؛ فالاعتراف بالآخر لا يعني بالضرورة التماهي مع قيمه ولغته وأفكاره ظنّاً منا أنها الأفضل والأسلم والأحدث.

اللغة تشكل ذواتنا، وتصوغ الآخر في ذهننا المختزل، وهي الوعاء الحاضن لمنجزات الحضارة، وتعد الشاهد الأمين على تاريخ الأمة ومسار تطورها وعنوان وحدتها ورمز هويتها.

وقد أخذت الهوية العربية ـ إذ نحن ندرس الهوية العربية الإسلامية واللغة العربية ـ تتفاعل مع الآخر وشكلَ المقاومة والتكيف والانغلاق والتجدد. وظل انطلاق الهوية المعولمة، واعتمادُها مفهومَ المصلحة مصدرَ قلقٍ عميق، نظراً إلى كونها غُرضة للاستلاب والاغتراب. بيد أن الهوية الراسخة لا تزعزعها بعض التّرهات، فلن يصبح العربي أمريكياً أو بريطانياً حتى لو ولد وأمضى حياته هناك، لأن الجذر الصلب لا يُنتزع.

فالهوية هي ثقافية، اجتماعية، اقتصادية، سياسية، وعلاوة على ذلك لغوية، فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة، وتخرق العولمة جدران الهويات المغلقة، وتجعل الحديث عن الإنسان العالمي أمراً ممكناً. واللغة تعكس الثقافة والهوية والدين والمعتقد، وهذه القيم تحافظ عليها اللغة، وتعد اللغة وسيلة التواصل والتفاعل بين الأنا والآخر، مع الذات والذوات الأخرى، وهي الناقل عن الذات عقلاً وعاطفة، وما تنتجه اللغة يسمى باسم منتجيها؛ فاللغة العربية تنسب إلى العرب، واللغة الفرنسية تنسب إلى فرنسا، واللغة الإنكليزية إلى بريطانيا، والآن إلى الولايات المتحدة الأمريكية، واللغة الصينية إلى الصين. إذاً فاللغة تنسب إلى أهلها، فلكل أمة سمة مميزة من الأخرى، ولسان خاص بها، وهذه الرؤية ليست جديدة، بل هي متجذرة بعمق.

وقد تفوقت الثقافة العربية، التي شكّلت الوعاء الحاضن للعربية وأسهمت في انتشارها وارتقائها. وكانت لغة الضاد قادرة على التعبير عن العواطف والأفكار والحقائق العلمية، بفضل غنى مفرداتها وتراكيبها، ناهيك عن تعاظم نفوذ أبنائها السياسي الحضاري.

أما ما نعيشه اليوم، فهو أشبه ما يكون بانقلاب لغوي لمصلحة الألسن الأجنبية، والتغريب الثقافي، أو أنسنته، وهو ما نلحظه على مختلف الأصعدة،

يقوم بحكم الصلات اليومية للشرق العربي بحضارة الغرب الغالبة والطاغية وفق المفاهيم الثقافية والاستهلاكية والسياسية. وكما يشاهد كل منا، فهو يَلْبَس لَبوساً متعدداً، إنْ في المجال التعبيري أو في السلوكيات الغربية، والأسماء والعادات. وهذا كله من شأنه التأثير في سلوك الآخرين اليومي، لا بل قد يؤثر أيضاً في نظم القيم والمعايير والأعراف، التي تميز اجتماعنا الثقافي ووعينا لذاتنا وللآخر وللعالم من حولنا.

فاللغة في نهاية المطاف تشكّل صورة المجتمع عن نفسه، وتعكس أولوياته وكيفيات تعبيره عن ذاته وطرائق فهمه لعلاقته بأفراده وبالآخرين من حوله، وعلى نطاق عالمي. بيدَ أن اللغة لا يتصل معناها الشمولي بالمجتمع وبصورته عن نفسه فحسب، بل أيضاً بالتطور الثقافي الاجتماعي ووعي هذا المجتمع بذاته ومهماته وأولوياته وتوقه إلى الاتصال بالحضارات الإنسانية الأخرى، والتفاعل معها بدون التخلي عن الخصوصيات الثقافية لأبنائه.

أولاً: الهويات... عالمَ بابليّ

الهوية قديمة قدم التاريخ الإنساني، لكنها لم تظهر بوصفها نظريات وفلسفة إلا في العصر المتأخر، وخاصة منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وازدادت الدراسات والمؤتمرات حول ماهية الهوية. واشتقها العرب والمسلمون قديماً من النسبة إلى «هو» أو «الهو»، لتؤدي معنى فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية، وهو الفعل الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ثم عدلوا ووضعوا بدلاً من هو «الموجود» ومن الهوية «الوجود». ومع ذلك، فقد فرضت الكلمة نفسها بوصفها مصطلحاً فلسفياً يستدل به على كون الشيء هو نفسه. فالكلمة إذاً لا علاقة لها بالمادة اللغوية «هوى»، فهي ليست مشتقة. إن دلالة الكلمة ليست سوى وجه آخر لما يعبّر عنه بـ «الحقيقة» أو «الذات» أو «الماهية»، ولذلك فإنهم كثيراً ما يعرّفون أحد هذه الألفاظ بالآخر[1]. ثم حدث تطور دلالي، فأصبحت «الهوية» هي الحقيقة أو الماهية أو الذات للشيء، أي شيء. والهوية مفهوم مطلق يعني الحقيقة والماهية والذات والوحدة والاندماج والانتماء والتساوي والتشابه.

فالهوية بكل بساطة هي ماهيتك، فحين يسألك أحدهم: «من أنت؟» فالإجابة

---

(١) انظر: فيصل الحفيان، «اللغة والهوية: إشكاليات المفاهيم وجدل العلاقات،» **التسامح** (مسقط)، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩).

ستكون ذكر اسمك، فكما يرى تركي الحمد، إننا حين نسأل عن الهوية يجيب العامي باسمه ومن أين هو؟ في حين يجيب المثقف بفلسفة وفبركة الكلمات.

وحين تمر بأي موقف وتضطر إلى إثبات شخصيتك، تظهر بطاقتك الشخصية (بطاقة الهوية) ولتثبت من أنت، ومن تكون. فمثلاً إن طلب منك شرطي المرور ما يثبت صحة معلوماتك ومن هو صاحب السيارة، تُخرج أوراقك الثبوتية ليتأكد الشرطي. إذاً، أنت تعرّف عن ذاتك وهويتك من خلال بطاقة تميزك من الآخرين، فالهوية دليل على إثبات الذات، ومحاربة الهوية هي محاربة للذات. يقول ماركس: إنهم غير قادرين على تمثيل أنفسهم[٢]، إذن هم يأخذون من الآخر لغتهم وثقافتهم. لكن من أنت في كينونة ذاتك؟ وما هي هويتك؟ هذه الأمور لا يمكن الإجابة عنها بسهولة لأن الأمر غير مادي؛ فيتشكل مظهران أساسيان لهوية شخص ما: **أولهما** اسمه الذي يميزه من غيره من الناس، **وثانيهما** ذاك الشيء غير الملموس والأكثر تعقيداً وعمقاً الذي يشكل في الحقيقة ماهية المرء[٣]، وهذه الهوية أعمق كثيراً من المعلومات الواردة في بطاقة الهوية.

فالهوية هي الامتياز من الأغيار، أي ما يميز الشخص من غيره، وهي هوية فردية، أما ما يميز الجماعة من الجماعات الأخرى فهي هوية جماعية، وما يميز الوطن من الأوطان والقوميات فهي هوية وطنية أو قومية، إذ تعبّر عن مطابقة الشيء لنفسه أو لمثيله، وهناك هوية إثنية تميز الديانات بعضها من بعض، بقولنا مسيحي ومسلم ويهودي أو بوذي، بذلك تميز بين الأشخاص من حيث هم، وإلى ماذا ينتمون. فالهوية مفهوم ذو دلالة لغوية وفلسفية واجتماعية وثقافية، ولفظ هوية مشتق من أصل لاتيني (Sameness) ويعني الشيء نفسه، فهو يميز بين الأشياء ويتضمن مفهوم الهوية الإحساس بالانتماء القومي والديني والإثني[٤].

وهذه الهويات الفردية أو الجماعية أو الوطنية القومية تنتمي إلى بعضها، وصِلتها قوية ومنسجمة، وما يربط هذه الأشلاء ـ إن صح التعبير ـ هي اللغة، التي تزيد أواصر القربى، وهي التي نشترك بها، فالهوية اللغوية ترتبط بالتفاعل

---

(٢) بيل أشكروفت وبال أهلواليا، إدوارد سعيد: **مفارقة الهوية**، ترجمة وتحقيق سهيل نجم وحيدر سعيد (دمشق: دار نينوى؛ دار الكتاب العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٦٩.

(٣) جون جوزيف، **اللغة والهوية: قومية، إثنية، دينية**، ترجمة عبد النور خراقي، عالم المعرفة؛ ٣٤٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧)، ص ١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨.

اللغوي بين الناس، ومن خلالها تفهم علاقة الناس فيما بينهم. وتبتدئ الهوية الفردية، في اصطلاح علم النفس، بالأنا (الذات أو الشعور) التي تواجه لدى بروزها القوى الاجتماعية التي تعمل على نمو الأنا العليا (اللاشعور)، والهويات الجماعية تسهم في تأسيس الأنا والأنا العليا كلتيهما، بيْد أنه يوجد دائماً لدى الأنا رغبة في تملك فذ[٥].

والهوية مفهوم ذهني قبل أن تكون وجوداً محسوساً، وقد توصلت حلقة دراسية فرنسية ـ كما يذكر تركي الحمد ـ إلى أن الهوية ضرب من البؤرة الوهمية التي لا غنى عن الرجوع إليها من أجل تفسير عدد من الأمور، لكن ذلك لا يعني أن لها بحد ذاتها وجوداً فعلياً، ولذلك نجد أن هاجس الهوية موجود عند المشتغلين بالتجريد الذهني، ولكنه غير موجود عند من يمارس الحياة الفعلية، أي الإنسان العادي[٦]. ويظهر هذا الهاجس في حالة الاستعمار والهيمنة، وحينما تشعر دولة ذات عقلية إرثية وتاريخية كانت مهيمنة في فترة من الفترات، فتخشى على نفسها من التهديد والهيمنة والذوبان في هوية أخرى. إننا نعيش الآن في أزمة هوية، ففي عصر العولمة ـ مثلاً ـ نجد أن فرنسا وألمانيا تخشيان على ثقافتيهما من الذوبان نتيجة اكتساح الثقافة الأمريكية للسوق العالمية، وكذلك الهوية العربية والإسلامية تعاني هذا الاكتساح الرهيب للنموذج الأمريكي، فنحن إزاء هوية فقدت الكثير من اختلافها، هوية تعولمت إلى حد ما، ويعني هذا أنها تشابهت مع غيرها[٧].

ويرى إدوارد سعيد أن الهوية من نحن؟ من أين جئنا؟ ما نحن؟ شيء صعب المنال في المنفى، نحن، الآخر، المعارض، صدع في هندسة إعادة الاستيطان، والرحيل؛ الصمت والحذر يغطيان الألم، ويبطئان بحث الجسد، ويهدئان لوعة الخسارة. وقد ظلت مسألة الهوية بالنسبة إلى الفلسطينيين مسألة محيرة، لأنهم أُبعدوا عن ديارهم[٨]. فكأن الهوية ملتصقة بالمكان، وأن هذا المكان يؤثر إلى حد ما في شخصية الفلسطيني، أو أي شخص آخر، على عكس أمين معلوف الذي لا يركز على المكان في حديثه عن الهويات.

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٦) تركي الحمد، **الثقافة العربية في عصر العولمة** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ٨٩.

(٧) سعد البازعي، **شرفات للرؤية العولمة والهوية والتفاعل الثقافي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٨) انظر: أشكروفت وأهلواليا، **إدوارد سعيد: مفارقة الهوية**، ص ١٢.

فالهوية مركّبة من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة، التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي، وهذه العناصر هي متغيرة، وفي الوقت ذاته تتميز بثبات معين، مثلما أن الإنسان يولد طفلاً ويشب ويشيخ، فتتغير ملامحه وتصرفاته، ولكنه يبقى هو وليس أحداً غيره، فالهوية منظوراً إليها سوسيولوجياً متغير من المتغيرات، فالعربي اليوم ليس هو العربي قبل ألف عام، ولكنه يبقى عربياً في سماته وجوهره[٩]، فالهوية جزء من النسيج الثقافي للجماعة.

والهوية مركّبة، وتحدد اتجاه صاحبها ومسار فكره وعقيدته وانتماءاته، ومثل هذه الهوية هي التي تجمعه بغيره من الذين يشتركون معه في الاتجاه والفكر والعقيدة والانتماءات، وتميزه في الوقت نفسه بتلك الفروق أو التضاريس التي لا يشترك معه فيها غيره.

ويرى علي حرب أن لا هوية ذات بعد واحد أو وجه واحد، بل هوية مركّبة، لها غير وجه وتنفتح على أكثر من عالم، كما أنه يرفض أن يسأله أحد عن الهوية، لأنه يعدُّه سؤالاً مفخخاً يرمي إلى استدراجه، ولا يقبل أن يكون رهناً لهويته، سجيناً لمعتقدات وتقاليد، وثوابت سلوكية أو فكرية لا نختارها نحن، ولا يعني هذا أن لا هوية له أو أنه يرفض هويته، بل هو يرفض أن يكون سجيناً لها أو أن يطرح في الأنا والآخر، الذات والغير، فإذا كانت الهوية تطرح في الخطاب العربي مقابل آخر هو الغرب المتفوق المسيطر القاهر، فنحن نعيش في أجواء الحداثة الغربية، ونستفيد من منجزاتها وننعم بخيراتها[١٠].

والهوية هي الانتماء إلى أمة/ وطن/ مجموعة من العقائد وتشكّل دوائر انتمائية الفرد حسب الفكر، والعقيدة، والأمة، واللغة. ويقول أمين معلوف: هويتي هي ما يجعلني غير متماثل مع أي شخص آخر، ولا تُعطى الهوية دفعة واحدة، فهي تُبنى وتتحول على مدى الحياة[١١]، فكأن الهوية ليست فقط ذاك الموروث القديم بل هي مركّبات، كما أنها ليست جامدة بل هي قابلة للتجدد، الهوية الفردية لا تنفد إلا بنفاد صاحبها. وهي مستويات، نحو:

---

(٩) الحمد، **الثقافة العربية في عصر العولمة**، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٠) مجموعة مؤلفين، **تساؤلات حول الهوية العربية** (دمشق: دار بدايات، ٢٠٠٨)، ص ٢٧ ـ ٣٠.

(١١) أمين معلوف، **الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة**، ترجمة نبيل محسن (دمشق: دار ورد للنشر، ١٩٩٩)، ص ١٤.

ـ هوية شخصية أو مفهوم الفرد للذات، وبما أن هذا المستوى من الهوية غالباً ما يدعى «مفهوم الذات»، فإنه يضبط ماهية الشخص الذي يظن أنها تمثل وجوده.

ـ هوية معبّر عنها (Enacted Identity)، أو كيف يُعبّر عن هوية ما في اللغة والاتصال.

ـ هوية علائقية (Relational Identity)، أو هويات يشير بعضها إلى بعض.

ـ هوية مشتركة (Communal Identity) أو هويات تُعرف من قبل الجماعات.

ويمثل الفرق بين ماهيّتي في تصوري وماهيّتي في تصور الآخرين، الهوية المعبّر عنها، أي ما تبدعه الذات وتعبّر عنه، وبالتالي تبقى الذات في مركز الصدارة[12]، والذات هي التي تشكل الهوية من الذوات الأخرى. والشعور بالهوية ليس مصدراً للفخر والبهجة فحسب، بل هو مصدر للقوة والثقة أيضاً. ويرى محمد عابد الجابري أن الهوية الثقافية تتكون من ثلاثة مستويات؛ فردية، وجمعوية، ووطنية قومية، والعلاقة بينهما ليست قارة ولا ثابتة، وتتحدد أساساً بنوع الآخر الذي تواجهه[13].

وتتحدد الهوية بصفتها مجموع قوائم السلوك واللغة والثقافة، التي تسمح لشخص أن يتعرّف إلى انتمائه وإلى جماعة اجتماعية والتماثل معها. غير أن الهوية لا تتعلق بالولادة أو بالاختيارات التي تقوم بها الذوات فحسب، لأن تعيين الهوية سياقي ومتغير؛ فالواقع أن التقاليد التي تنقل الثقافة عبرها، تبصم الإنسان منذ طفولته جسداً وروحاً بكيفية غير قابلة للمحو، فلا يمكن لفرنسي في لحظة معيّنة أن يفقد لغته أو عاداته في الأكل أو مجموع سلوكاته[14]. وهذا القول ينطبق على كل إنسان، فليس من السهل تجاهل الهويات في لحظة، لكن قد تتعايش الهويات في صراعات، وفي حالة من حالات الذوبان، فالهوية هي مكنون الذات التي تقوى وتضعف في حالات، وتسيطر وتهيمن أيضاً في حالات أخرى. لذا يفترض أن نعي حق الإنسان في حرية الهوية التي فطر عليها؛ أي ضرورة التمييز بين

---

(١٢) انظر: جوزيف، **اللغة والهوية: قومية، إثنية، دينية**، ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(١٣) محمد عابد الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/ فبراير ١٩٩٨)، ص ١٥.

(١٤) انظر: عز الدين مناصرة، **الهويات والتعددية اللغوية: قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن** (عمّان: دار مجدلاوي، ٢٠٠٤)، ص ٢٦.

الهوية الطبيعية والهويات المكتسبة، ويفترض أن نقرّ حق الهويات المقهورة في المقاومة ضد احتلال الهوية أو تزويرها أو دمجها قسراً أو تذويبها قهراً[١٥].

وثمة نوعان من الهويات ينتظم الإنسان فيهما ويكون في حالة تذبذب هما: هوية نموذجية متعالية ومتسامية ومقدسة في الذهن، وهوية مدنسة في الذهن[١٦]، فتتلاقح الهويات كما الثقافات. وسواء تلاقحت أو تصارعت، فلا يعني هذا مسخ إحداهما لمصلحة الأخرى، أو إلغاء إحداهما والذوبان في الأخرى. ورغم التأثيرات الكثيرة والتبعية وعمليات الهيمنة، فإن الذات في جوهرها تبقى كما هي، فالياباني مازال يابانياً، وكذلك الصيني ما زال صينياً.

وتعيش المنطقة العربية والإسلامية في حالة من الشيزوفرانيا الإبستيمولوجية والتمزق بين التاريخانية والترميزية، وما ينتج من ذلك من تشتت في مفهوم الهوية ذاته، كما يقول داريوش شايغان[١٧].

الهوية متغير اجتماعي مثل أي متغير آخر، ومحاولة تثبيتها تكون من خلال المحافظة عليها بدون مبالغة في الحرص؛ فالهوية ممارسة وسلوك قبل أن تكون مخزوناً ذهنياً، فلا يُسأل عن هوية شخص ما لأنه يمارسها على الواقع، ولكن يفترض بالهوية أن تمارس دورها الفاعل في التأثير، وأن تقوم بعمليات تمثّل الهويات الأخرى لتحافظ على خصوصيتها وتميزها.

ويتم تشكيل عملية الهوية لدى الفرد بوصفها المحرك المقرر لسلوكه الاجتماعي ولقدرته على إقامة محيط ثقافي. وكما تُعد الهوية الفردية من جانبها شرطاً مسبقاً لبناء هويات جماعية، أي للتراص الداخلي للمجموعات، فالناس لا يستطيعون النجاة إلا عند العيش داخل مجموعات، والمجموعات تتطلب من جانبها، ومن أجل أن تكون قادرة على أداء وظائفها بصورة كاملة، هوية سليمة ومستقرة قدر الإمكان، تستطيع أن تعبر عن نفسها بتفرد بمختلف أشكال التعبير، مثل الإقليمية ومنظومة القرابة، والمنظومة الاجتماعية[١٨].

---

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١٦) الحمد، **الثقافة العربية في عصر العولمة**، ص ٨٧.

(١٧) انظر: داريوش شايغان، **أوهام الهوية**، ترجمة محمد علي مقلّد، بحوث اجتماعية؛ ١٨ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ٨٨.

(١٨) هارالد هارمان، **عالم بابل: تاريخ اللغات ومستقبلها**، ترجمة سامي شمعون (الدوحة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، ٢٠٠٦)، ص ٤٥.

ثانياً: اللغة مسكن الوجود

اللغة هي الوعاء الحاضن للهوية، وقنطرة الفكر والثقافة، وتتخذ حيّزاً مهماً في منظومة التواصل المتعدد الأفقية التي تربط المجتمعات البشرية في عصرنا الحالي. واللغة بأشكالها الإشارية والمنطوقة والمكتوبة تمثل الوسيلة الأقدم للتواصل البشري. والإنسان يفكر من خلال اللغة، ولولا هذا الكائن لأضحى فكره إلى العماء أقرب وإلى الصم أدنى. والفكر لا ينتقل، أو هو لا يصبح معرفة قابلة للتداول، إلا من خلال اللغة. الإنسان نطفة لغوية مخلّقة وغير مخلّقة، وإنه ليعيش في رحم اللغة حياته كلها، فتشكله ثم تلغيه، ثم تعيده من بعد خلق خلقاً آخر.

ولقد ينقضي أجله فيها، ولما يكتمل كائنه الكلامي تماماً وكمالاً. ولعلّ هذا ما يفسر سعيه الدائم إلى امتلاكها، واستحواذها والسيطرة عليها، واللغة التي يعيش في رحمها حياته المعلومة، تترجم فكره وسلوكه، وطرق عيشه، وأساليب حياته، ونظم اجتماعه[19]. فاللغة ميزة إنسانية يكتسبها الإنسان بشكل طبيعي. واللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها، للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً، وهي بطبيعتها ووظائفها ذات صبغة اجتماعية تعطيها، من حيث هي وسيلة انتقالية، صفة الموضوعية. وهي من ناحية أخرى موضع انتقاء ذاتي وموضوعي بالنسبة إلى الأفراد والآخرين الذين يحيطون بالفرد، حيث ينتقل الإنسان من اللغة الذاتية إلى اللغة الانتقالية، فإلى اللغة الموضوعية[20].

يقول الفيلسوف الألماني هيدغر: إن لغتي هي مسكني، هي موطني ومستقري، هي حدود عالمي الحميم ومعالمه وتضاريسه، ومن نوافذها ومن خلال عيونها أنظر إلى بقية أرجاء الكون الواسع[21]، فاللغة هي التي تدل على هوية الفرد وتكشف عن ذاته ومن هو.

---

(١٩) منذر عياشي، **الكتابة الثانية وفاتحة المتعة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٦٥.

(٢٠) بسام بركة، «اللغوي، الذاتي، الجسدي،» **الفكر العربي المعاصر**، العددان ٤٩ ـ ٥٣ (١٩٨٨)، ص ٢٢.

(٢١) انظر: أحمد درويش، **إنقاذ اللغة إنقاذ الهوية: تطوير اللغة العربية** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة، ٢٠٠٦)، ص ١٨.

واللغة شرط الوعي بالذات، باعتبارها كياناً متميزاً، والوسيلة التي يكتسب الفرد عبرها تباعداً واستقلالية عن عالم الأشياء الواقعية التي ينظر إليها في ذاتها باعتبارها مختلفة عن المفاهيم التي تحمل معناها، ومختلفة أيضاً عن الكلمات والرموز التي تحقق المفاهيم ضمن علاقة التواصل الاجتماعي. وينبغي أن يكون ثمة وسيط بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والإنسان، وبين الذات وتمظهرها؛ إذ الوسيط هو الشرط الضروري والكافي، حالما نريد التفاهم في ما بيننا حول مبادئ عامة، ونريد تبادل معطى مشترك[٢٢].

ولقد جعلت اللغة من الزيادة في حجم الجماعة أمراً ممكناً بدون تضييع الوقت المطلوب لجمع القوت واصطياده، أو التفريط في التماسك الاجتماعي لمواجهة الضغوط على اختلاف أنواعها. وبما أنه في استطاعة اللغة أن توجه إلى أناس مختلفين في وقت واحد، ففي استطاعتنا أن نرفع من المعدل الذي نهتدم به الآخرين. ولكن اللغة، علاوة على ذلك، غاية مزدوجة ذات علاقة بالروابط، فاللغة من جهة تخدم غايات الفرد الذي يبحث عن تشكيل حلف ما؛ فهي تمكّنك من الحديث كثيراً عن نفسك، أي عمّا تحبه، وما تكرهه، وعن نوع شخصيتك، وإنها تمكّنك كذلك من نقل شيء ما، بطرق دقيقة ومتعددة، عن جدارتك بالثقة بوصفك حليفاً أو صديقاً[٢٣]، فمن وظائف اللغة اعتبارها وجدانية وعاطفية، وأنها لغة تبادلية.

وتعد اللغة أحد المميزات الأساسية للكائن البشري، التي تجعله مختلفاً ومتميزاً؛ فهي معرفة الذات والآخر عن طريق الكلام/الفعل الكلامي، فيقول الشاعر: «لسان الفتى نصفٌ ونصفٌ فؤاده»، فجعل اللسان نصفه لأهميته، ومن خلال هذا اللسان نستطيع التفكير والإبداع والتواصل أيضاً، فتقول الحكمة السقراطية: «أيها الإنسان إعرف لغتك تعرف نفسك، واعرف نفسك تعرف العالم»، ويدل هذا على أهمية اللغة وعلاقتها بالهوية وعلى أنها تشكّل مرتكزاً مهماً في تشكيلها.

وهذه اللغة تلبّي وظائف عديدة في حياتنا اليومية، وهي انعكاس ونقل لواقعنا. ويفصّل هارمان الوظائف المتنوعة للغة بالقول إنها بالإضافة إلى إنشاء

---

(٢٢) جاك لاكان، **اللغة الخيال الرمزي** ([د. م.]: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦)، ص ١٠٣.

(٢٣) جوزيف، **اللغة والهوية: قومية، إثنية، دينية**، ص ٥١.

شبكة للمعرفة حول العالم، فإن اللغة تخدم أيضاً للتعبير عن المشاعر والاتجاهات والقيم، ولقول الأكاذيب وللمراوغات، للشتم والإهانة، للمديح والتوبيخ. اللغة هي وسيلة لعمل أشياء للناس وتسبب ردود فعل إيجابية وسلبية، وتمكن اللغة الشخص بأن يجرب الفرح مثلاً عند سماع اعتراف بالحب، أو إراحة باله أو بالها، من خلال كلمات التعزية أو الصلاة مثلاً. ويمكن أن يكون للكلمات تأثير مدمر، كأن تكشف صحيفة عن إشاعة حول فضيحة مزعومة، أو يمكن للكلمات أن تؤثر في وجود مجتمعات بكاملها كما هو الحال في الإعلان. إن اللغة وسيلة لنوايا الإنسان، ويمكن أن تكون نوايا مستعمليها إيجابية ينتج منها انسجام في التفاعل، أو سلبية ينتج منها إنشاء التحيز والآراء الثقافية المسبقة[٢٤].

واللغة ذات صلة عضوية وحيوية بالتفكير خاصة، وبالثقافة إجمالاً، فإن تأثيرها في الهوية أعمق من تأثير سواها، فتؤثر في اللغة سلباً إذ تتخلق لهجات هجينة، لا هي بالعربية الواضحة ولا بالإنكليزية الصحيحة، وهذا التهجين اللغوي في المفردات والتراكيب يحدث نوعاً من تداخل الإنسان في طرق التفكير، وهذا يؤثر في التفكير وسلامة التعبير؛ فاللغة والتفكير مترابطان[٢٥].

وتشكّل اللغة الأم عاملاً رئيسياً في هوية الفرد المنتمي إليها، وقد يكتسب الفرد لغات مختلفة إضافة إلى لغته، لكنه يبقى محافظاً على اللغة الأم، وحمايته لهذه الهوية التي يمتاز بها حماية له من الهويات المتطفلة؛ فقضية الربط بين اللغة والهوية أمر مهم، حيث إن المحافظة على إحداهما محافظة على الأخرى، وإنقاذ للأخرى، فلا يمكن الفصل بينهما، لأن اللغة من مكونات الهوية الرئيسية؛ لذا فاللغة العربية تأثرت بما أحدثه الاستعمار من تجزئة وتغريب، وغدت الآن تعاني هجمة واسعة ممتدة بسبب العولمة. ولعل نظرة واحدة إلى المدن العربية وقراها يجلي ذاك الشتات اللغوي الذي تركه الاستعمار والعولمة.

---

(٢٤) مجموعة مؤلفين، **اللغة والهوية في إسرائيل**، تحرير محمد أمارة (القدس: دار مدار؛ المركز الفلسطيني للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٢)، ص ١٦.

(٢٥) البازعي، **شرفات للرؤية العولمة والهوية والتفاعل الثقافي**، ص ٦٨.

ثالثاً: تحايث اللغة والهوية

أدرك الساسة أهمية اللغة منذ المراحل المبكرة للتوسع الإمبريالي، فكانت لغة المستعمِر تُستخدم لصهر لغة المستعمَر وتذويبها مع تذويب شخصيته. وأيقن المستعمِر أن التغلغل في البلاد والمجتمعات يحتم السيطرة على اللغة، بترويج لغة أخرى. ورغم استقلال البلاد من المستعمر، فإنها بقيت تحت وطأته ثقافياً ولغوياً. فاللغة هوية، وليست «الهوية» لغة، بمعنى أن اللغة ليست المقوم الوحيد للهوية، وإن كانت من أهم هذه المقومات، وأشدها خصباً وعمقاً وتركيباً. إن العلاقة بين اللغة والهوية هي علاقة الخاص بالعام، فالهوية أعم من اللغة، لأن الهوية لها تجليات عديدة غير «اللغة»؛ إذ إنها (الهوية) ببساطة متناهية ليست سوى تلك القواسم المشتركة، أو القدر المتفق عليه بين مجموعة من الناس، ذلك الذي يميزهم ويوحدهم، وليست اللغة وحدها التي تقوم بهذه المهمة، وهذا يعيدنا إلى المقومات الأخرى للهوية[٢٦].

فاللغة أساس الأمة، وهي التي تربط الحضارات بعضها ببعض، وتخلد الأمم، فكأنها مفتاح الغد الذي يختزل الماضي وإرثه؛ فالثقافات تتحاور وتتداخل وتتلاقح، وكذلك اللغات، بل هناك أيضاً لغة تهيمن على الأخرى. يقول ابن خلدون: «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك الاقتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب»[٢٧]. ومن هنا تكمن الهيمنة؛ هيمنة اللغة، فالقوة تكمن في اللغة في الأساس، فالمغلوب يتبع الغالب ويقلده، ويبقى مبهوراً به، متأثراً به من الناحية اللغوية والثقافية والسلوكية، وحتى في الزي كما يقول ابن خلدون، فاللغة المهيمنة هي لغة الدولة المهيمنة، فحينما كانت الدولة الإسلامية قوية ومسيطرة

---

(٢٦) انظر: الحفيان، «اللغة والهوية: إشكاليات المفاهيم وجدل العلاقات».

(٢٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤)، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

شاع اللسان العربي وتفوق على غيره من الألسنة، لكن بعد ذلك تزعزع اللسان العربي، وخاصة مع دخول العجم بكثرة، يقول ابن خلدون: «ولما تملّك العجم وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية، فَسُد اللسان العربي لذلك، لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة»[٣٨].

فتقوم الهيمنة اللغوية بالسيطرة على مخرجات العلم والبحث العلمي والتقني، والمفاهيم الاصطلاحية، وعلى إبقاء حالة من التبعية اللغوية والعلمية والفكرية، ولا يحدث هناك نوع من التطور أو الإبداع بسبب التبعية/الهيمنة إلا إذا قامت اللغة الأم بالسيطرة على المفاهيم والتدريس من خلال التعريب، والابتعاد عن الاقتداء بالغالب؛ فالخروج من التبعية اللغوية يجعلنا نستجمع قوانا اللغوية بالتدريس باللغة الأم، وإنتاج بحث علمي متطور بعيداً عن الهيمنة والضعف، فلا يذكر أن دولة أجنبية تدرّس وتقدم علومها بلغة غير لغتها الأم، فالياباني لا يقدم علومه بالإنكليزية، والفرنسي كذلك لا يتعلم معارفه بالإنكليزية، والإنكليزي لا يتعلم الفرنسية، على عكس العربي الذي تنشأ على اللغتين العربية والإنكليزية معاً؛ إذ تُشترَط اللغة الإنكليزية للحصول على الوظيفة، في حين العربية لا تُشترَط في شيء، حتى إن طالب اللغة العربية لا يُشترط عليه إتقان اللغة قبل الدراسة وبعدها!

اللغة إذن تحيا بالاستعمال ولا تحيا في بطون الكتب، وأصبح معروفاً أن اللغة وإتقانها يؤثران في مدى الحصيلة المعرفية ودرجة الإبداع والإتقان العلمي، وأن اللغة تهيمن على الحياة العلمية والعملية، وتُغْني الحضارة الإنسانية.

ويرى حسن حنفي أن في الهويات يتوحد العالم كله، تحت سيطرة المركز، وتصبح ثقافته هي نموذج الثقافات، وباسم المثاقفة يتم انحسار الهويات الثقافية الخاصة في الثقافة المركزية، مع أن مصطلح المثاقفة سلبي، ويعني القضاء على ثقافة لصالح أخرى، ثم ابتلاع الأطراف داخل ثقافة المركز، فتبرز مفاهيم جديدة؛ التفاعل الثقافي... لتنتهي إلى أن ثقافة المركز هي الثقافة النمطية، ممثلة الثقافة العالمية[٢٩]. وأما الآن، فنجد ضعف اللغة العربية وتمكناً من اللغات الأجنبية، فالإنكليزية ـ مثلاً ـ تمثل ما نسبته ٨٣ بالمئة من رواد

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٧.

(٢٩) انظر: حسن حنفي: «الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية،» ورقة قُدّمت إلى: **العولمة والهوية: أوراق المؤتمر العلمي الرابع لكلية الآداب والفنون** (عمان: منشورات جامعة فيلادلفيا، ١٩٩٩)، ص ٣٧ ـ ٣٨.

الشبكة المعلوماتية (الإنترنت)، وهذه تعد نزعة كولونيالية لسانية جامحة.

ويرى بيورشفيلد أن اللغة الإنكليزية أصبحت سمة مصاحبة للثقافة والفكر، لدرجة أن الشخص المثقف في مجتمع ما، أو الحاصل على مستوى تعليمي عالٍ ولا يتحدث الإنكليزية، يُنظر إليه بشيء من الانتقاص، وربما يمارس ضده الإقصاء. ونستطيع غالباً ملاحظة الإقصاء والنظرة الدونية المرتبطة بالفقر، والمرض، والمجاعة، ولكن الإقصاء اللغوي أو النظرة الدونية المتعلقة باللغة قد لا نلاحظها بشكل مباشر، وهي في الواقع على قدر كبير من الأهمية(٣٠). وهنا كان الفقر والمرض والمجاعة نتاجاً لعدم معرفة اللغة الإنكليزية، فتعلُّمها سبب السعادة والغنى، وهي إذن تزيل الصورة النمطية عن كونها صاحبة الاستعمار، ويتم دعمها في السوق اللغوية من خلال الجهود التي بذلتها بريطانيا في الاستعمار والإمبريالية في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، وبرزت الآن على يد الأمريكيين بوصفهم أصحاب قوة عسكرية كبيرة ومتميزة تقنياً.

فالهيمنة اللغوية هي تلك الظاهرة التي تسيطر على عقول شعب معيّن تجاه لغة أجنبية مهيمنة على لغتهم الأصلية، بحيث يعتقد أن عليه استخدام اللغة الأجنبية في تعاملاته اليومية، وفي نظامهم التعليمي، وفي جوانب الفلسفة والأدب، والمعاملات الحكومية والقضائية والإدارية. إن الهيمنة اللغوية تتبع منهجية تمكّنها من السيطرة حتى على عقول النخبة، بحيث يظن المرء أن لغته الأصلية لا ترقى إلى مصاف اللغة الأجنبية المهيمنة، وبذلك يبدأ العزوف عن اللغة الأصلية واحتقارها(٣١).

ولعل تعلم لغة أجنبية يدل على طريقة حياة جديدة وثقافة جديدة، وعلى التعرف والتعلق بالآخر لتغدو هي ذات الأنا، فإن دخلت هذه اللغة إلى حياة لغة أخرى قتلتها وحلت محلها، وحتى لو خرجت، فإنها تبقى في أنسجة اللغة، وتقوم على أنسنة اللغة وتغريبها. وقد عبّر داي عن الخوف من أن تيار طغيان اللغة الإنكليزية كلغة ثانية يعزز مثل هذا الإجحاف من خلال التركيز على إجادة عدد محدد من الناس للغة الإنكليزية(٣٢).

---

(٣٠) انظر: روبرت فليبسون، **الهيمنة اللغوية**، ترجمة سعد بن هادي الحشاش (الرياض: جامعة الملك سعود للنشر العلمي، ٢٠٠٧)، ص ٨ ـ ٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

ويذهب الكثير من الناس إلى تعلم اللغة الإنكليزية وصولاً إلى أهداف اجتماعية نسميها «النفاق اللغوي الاجتماعي»، ونعرف هذه الظاهرة بأنها: الإقدام على استخدام نظام لغوي أو بعضه إخفاء لخلفية لغوية ما وإلباساً على السامع، أن المتحدث ينتمي إلى طبقة رفيعة (غنية)، وأنه حصّل هذه اللغة في مدارس أجنبية (ومعلوم أن المدارس الأجنبية تتقاضى رسوماً دراسية عالية جدا)، وهم ينطوون على فكرة محورية مفادها أن الإنكليزية دليل على الرقي الاجتماعي (البريستيج)[٣٣].

وهذه الظاهرة الاجتماعية، التي امتدت إلى أرجاء المجتمعات، قد تفقدنا لغتنا وماهيتنا. وإذا ما فقدت أمة لغتها تكون عندئذ قد فقدت الحياة، ودخلت في عِدَادِ الأموات، فلا يبقى سبيل إلى عودتها إلى الحياة، فضلاً على استعادتها الوعي والشعور؛ ففقدان اللغة إذن موت، فاللغة عنوان الوجود والهوية، باعتبارها المستودع الأمين الذي تختزن به مقومات الانتماء، وذاكرة المستقبل، ولا تزول إلا بزوال الأمة، فهي مكنونها ومصدر تحديد الملامح الأساسية المعبّرة عن طبيعتها، ومرتبطة بالتراث والماضي والحاضر، وهي تحدد ملامح المستقبل بتطورها مع تطور العلاقات الإنسانية والتقنية.

يقول ابن خلدون: «إعلم أن لغة أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة، أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها»، فلما هجر الدين اللغاتِ الأعجمية، وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً، هجرت كلها في جميع ممالكها؛ لأن الناس تَبَعٌ للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب.

فاللغة هنا تساوي الهيمنة وترتبط بها، وهذا يعني القوة، لكن اللغة ليست هيمنة في حد ذاتها، بل الهيمنة من يعلّيها أو من يميتها. ويعدّ ابن خلدون اللغة المستخدمة لغة الغالبين، فكانت آنذاك اللغة العربية، وغدت المهيمنة والمستخدمة. كما أنها اللغة الشرعية التي أضفت على الشخصية العربية خلوداً واستمرارية في الحفاظ على الطابع العربي وهويته، ولا يجوز استخدام أي لغة أخرى خاصة في النص المقدس والصلاة.

---

(٣٣) وليد العناتي وعيسى برهومة، **اللغة العربية وأسئلة العصر** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص ١٨١.

وفي حالة التجربة الاستعمارية، نلحظ هيمنة اللغتين الفرنسية والإنكليزية، لكن الإنكليزية لم تكن مساوية للفرنسية، وحين تم إقرار اللغتين معاً عارض الفرنسيون بشدة مساواة الإنكليزية بالفرنسية، بيْد أن الفرنسيين أدركوا أن وقت هيمنة اللغة الفرنسية قد انتهى، فسعت الحكومات الفرنسية المتعاقبة إلى تعزيز دور اللغة الفرنسية والترويج لها، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، من خلال الهيئات والمؤسسات التي تدعو وتدعم توسع اللغة الفرنسية عالمياً، فأُنشئ التحالف الفرنسي لنشر اللغة الفرنسية سنة ١٨٨٣، وهيئات نحو لجنة «هوات» في عام ١٩٦٦، للدفاع عن الفرنسية ولدعم انتشارها. وقامت فرنسا أيضاً بحملة لدعم الفرانكوفونية وتشجيعها، وقدم هذا نجاحاً كبيراً في الحفاظ على الفرنسية وعلى الترويج لها وانتشارها[٣٤]. وللحفاظ على هذه اللغة داخل فرنسا، قامت السلطات بفرض غرامة مالية على من يتحدث بغير الفرنسية، أو يستخدم لغة غير الفرنسية في الإعلان والإعلام وفي لافتات المحال وفي الاتفاقيات، فاللغة المستخدمة هي الفرنسية للحفاظ عليها من الإنكليزية/لغة العولمة، وفي الراهن سيطرت اللغة الإنكليزية على الإنتاج اللغوي والثقافي، وغدت اللغة العالمية في الاتفاقيات الرسمية والشعبية، وحتى في الحياة اليومية العادية.

وقد يكون هناك لغة مهيمنة تقوم بممارسة ضغوط على الوظائف الاجتماعية التي تؤديها لغة أخرى. يذكر نلده (Nelde) أن أي اتصال لغوي هو مصدر محتمل لنشوب النزاعات، فاللغة الصربية (مهيمنة) مارست في يوغسلافيا ضغوطاً على غيرها من لغات الأقليات، وهذه اللغة لا منازع لها، وهي التي تهيئ الأرضية السليمة لكل مواطن يوغسلافي من الذين يتحدثونها، كي يتسلق السلم الاجتماعي. لكن هيمنة هذه اللغة الصربية (الكولونيالية) وسمعتها تشوشت في وعي ألبان كوسوفو، بعد أن تحولت الألبانية إلى محرك رمزي للمقاومة ضد السياسة القمعية، وغدا لها هوية ذاتية، وأصبحت اللغة الصربية (لغة الأقلية مع كثرة عددهم) والألبان الأغلبية[٣٥]، وأدى هذا إلى صراع بين الثقافات واللغات والهويات.

إن الهوية الثقافية لا تكتمل، ولا تبرز خصوصيتها الحضارية، ولا تغدو

(٣٤) فليبسون، المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٣٥) انظر: هارمان، **عالم بابلي تاريخ اللغات ومستقبلها**، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

هوية ممتلئة قادرة على نشدان العالمية على الأخذ والعطاء إلا إذا تجسدت مرجعيتها في كيان شخص تتطابق فيه ثلاثة عناصر: الوطن، والأمة، والدولة، فأي مس بهؤلاء هو مس بالهوية الثقافية، والعكس صحيح، كما يقول الجابري[٣٦].

وهذا يشكل أزمة هوية. ويرى تركي الحمد أن هذه المشكلة جوهرية، وقد لا نحسها مباشرة، ولكنها مرافقة لنا في كل نواحي الحياة العقلية والعملية في آن واحد، ومرافقة لنا على مستوى تنظير المنظّرين المجرد وفي القرارات السياسية المهمة في التعاملات الاجتماعية، وفي علاقة الفرد بالفرد في الجماعة الواحدة، والجماعة بالجماعة في الدولة الواحدة، والدولة بالدولة في الأمة الواحدة، أو ما يفترض أنه أمة واحدة في ظل أزمة الهوية المتحدث عنها. إنّ (الأنا) وال (نحن)، والـ (هو)، والـ (هم)، كل ذلك ينتمي إلى جوهر واحد، وينطلق من منطلق واحد ألا وهو «الهوية» و«الذاتية»، سواء كان ذلك على مستوى فردي شخصي أو على مستوى جماعي اجتماعي[٣٧]. ليست هناك ثقافة عالمية واحدة، وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام وإنما وجدت وتوجد وستوجد ثقافات متعددة متنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية، وبتداخل إرادي من أهلها على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة، وهذه الثقافات قد يكون منها ما يميل إلى الانغلاق والانكماش، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسع، وقد يكون هناك ثقافات تنكمش أحياناً وتنتشر أحياناً[٣٨].

فأزمة الهوية ما تزال قائمة في الوطن العربي، كما يقول علي محافظة، وتتشكل بنقاط عدة، منها:

ـ عجز العرب عن بناء الدولة الحديثة، والمقصود دولة القانون التي يتمتع بها المواطن بحقوقه ويلتزم بواجباته.

ـ استمرار الاستبداد السياسي في الوطن العربي، وهذا الاستبداد هو ما يدفع مختلف الفئات الاجتماعية إلى الشعور بالظلم، وعند ذلك تظهر أزمة الهوية[٣٩]،

---

(٣٦) الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات،» ص ١٥ ـ ١٦.

(٣٧) انظر: الحمد، **الثقافة العربية في عصر العولمة**، ص ١٩٥ ـ ١٩٧.

(٣٨) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٩) أحمد صدقي الدجاني، **الأمة والهوية: حوار مع الدكتور أحمد صدقي الدجاني**، حوار الشهر؛ ١ (عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٨)، ص ٢٥ ـ ٢٧.

ويعرض نقاطاً عدة تتشكل في مجملها، نحو: عجز الدولة العربية عن بناء دولة حديثة مترابطة الانتماءات بعيداً عن الولاءات الضيقة، ووجود الأجنبي وتدخله في السياسات الداخلية والتبعية الفكرية، كل هذه تشكل أزمة هوية.

فخطاب الهوية ـ في رأي من يدعو إلى العالمية وتجاوز الذات ـ هو خطاب انغلاق على الذات، وبالتالي هو متخلف وسلبي. والانغلاق على الذات مناقض/ مناف لمنحى التاريخ، فنحن الآن في طريقنا إلى العولمة/ القرية الصغيرة، وهذا يحتاج إلى انفتاح على العالم لا إلى انغلاق، وأن تخرج من العقائدية الضيقة للهوية ولمفهومها، وما تريده هذه المنظومات هي توحيد العالم، وهذا يهدد مسألة الهوية؛ فالهوية ميزة كل شعب له تاريخه وثقافته ولغته ومعتقده الخاص به. ويرى برهان غليون أن باستطاعتنا الحفاظ على هذه الهوية، أو أن الشعوب تشعر بالحاجة إلى أن تبني لنفسها في هذا العالم الواحد (العولمة) شخصية وكياناً متميزاً، أي أن تعيد النظر في دورها ومقاصدها واستراتيجيتها وغاياتها. وليست أزمة الهوية شيئاً آخر سوى إعادة نظر الجماعة الكبرى في وصفها التاريخي، والعالمي، وتحديد أهدافها ومكانتها ووظيفتها الخاصة وتوجهاتها العميقة فيه؛ فتوحيد العالم لا يلغي خصوصية الوظائف التي ينطوي عليها عمل كل جماعة، ولكنه لا يتحقق إلا من خلال تعيينها[٤٠]. فاللغة هي السبيل القوي للحفاظ والثبات على المشاركة في الجماعة وعلى الهوية الخاصة بكل فرد.

ويورد ر.ل. تراسك مثالاً على الحفاظ على اللغة حفظاً للهوية بأن هناك سبّاكاً يستخدم لغة خاصة بطبقته، وحين يتخلى عن هذه اللغة ويتعلق بلغة أخرى ليست لغة طبقته، يكون قد تخلى عن لغته وعن هويته، وكأنه يقول: لم أعد واحداً من جماعتكم، «لذا تعد اللغة أداة بالغة القوة للإعلان عن هوية شخص ما والحفاظ عليها»[٤١]. وتعدد اللغات في العالم ليس واقعاً حتمياً علينا العيش معه، بل هو أداة للهوية الإنسانية لا يمكن الاستغناء عنها من أجل مواجهة متطلبات الثقافة المحلية، والمحافظة على السلوك الاجتماعي وجعله

---

(٤٠) برهان غليون، «أزمة الهوية،» في: مجموعة مؤلفين، **تساؤلات حول الهوية العربية**، ص ١٠٢ ـ ١٠٥.

(٤١) انظر: ر. ل. تراسك، **أساسيات اللغة**، ترجمة رانيا إبراهيم يوسف، المشروع القومي للترجمة؛ ٣٨١ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٩٦ ـ ٩٧ و١٩٠ ـ ١٩١.

يؤدي وظائفه تحت مختلف الظروف الاجتماعية. والتقليل من تعدد اللغات يؤدي إلى التقليل من إقامة جماعة إنسانية ذات صبغة خاصة بهم(٤٢)؛ فالعولمة متحققة في الهيمنة الحضارية والتبعية الثقافية؛ وتبعية الأطراف للمركز، تجميعاً لقوى المركز وتفتيتاً لقوى الأطراف، فتقع الهوية ضمن سيطرة مجموعة من المنظومات التي يفرضها الآخر عليها، فالهوية الآن متزعزعة في نفوس الكثير من الناس العامة والخاصة منهم (الصفوة) بسبب ما يعتري العالم من تبعية وهيمنة ونشر لقيم الغرب وعاداته وتقاليده وهويته، وتبقى الهوية ضحية هذه المنظومات الجديدة التي طرأت؛ فكل مركز قوي يحاول أن يتبعه الجميع في مساره، ومركز القوى الآن في يد الغرب بفضل العولمة.

ويحاول البعض الدفاع عن الهويات من خلال ردة فعل عكسية، بالتمسك بالأصالة والابتعاد عمّا ينتجه الغرب من منطقة الاستهلاك إلى منطقة الإبداع، لكن لا يعني هذا الانغلاق على الذات ورفض الغير. وقد وصفه حسن حنفي بتصحيح الخطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لا يكوْن صواباً، بل لا بد من إعادة بناء الموروث القديم، المكون الرئيسي للثقافة الوطنية، بحيث تزال معوقاته وتستقر عوامل تقدمه، ويتم ذلك عن طريق تجديد لغته من اللغة المنغلقة إلى اللغة المفتوحة برحابة على كل جديد ومبدع. والحفاظ على الخصوصيات لا يعني الانغلاق والتقليد والانكفاء على الذات، واستبعاد الآخر والخوف من العصر، إنما البداية بالأنا قبل الآخر، وبالقريب قبل البعيد، وبالموروث قبل الوافد(٤٣). ويتطلب الدفاع عن الهوية كسر حدة الانبهار بالغرب، ومقاومة قوة جذبه، والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، ويفضي هذا إلى قدرة الأنا على الإبداع والتفاعل.

وبقدر ما تعني العولمة الهيمنة اللغوية الثقافية الأمريكية عبر فرض النموذج الثقافي الكوني الأمريكي على الأمم والقوميات، ومنها الأمة العربية، فإنها تعني اجتثاث الثقافة العربية وتغييبها وإحلال الثقافة الأمريكية محلها، بصرف النظر عن أساسها ومرجعياتها التي ليس لها أي علاقة بالهوية القومية للأمة العربية ولتاريخ الصراع الحضاري العربي الإسلامي مع العالم الغربي. ويقوم بعض

(٤٢) هارمان، عالم بابلي تاريخ اللغات ومستقبلها، ص ٤٦.

(٤٣) انظر: العولمة والهوية: أوراق المؤتمر العلمي الرابع لكلية الآداب والفنون، ص ٣٣ ـ ٣٧.

الباحثين والدارسين برفض النموذج الغربي، ومواجهته وعدم الانسلاخ عن الهوية[٤٤]، فالخوف والصراع مع العولمة والأنظمة الجديدة المطروحة، التي يروج لها منتجوها، يدلان على الخوف على الهوية القومية، وعلى إدراك المخاطر التي ستقع على الخصوصية الثقافية العربية.

وفي الختام أجدني مردداً مع غاندي: لا أريد لمنزلي أن تحيط به الجدران والأسوار من كل جانب، ولا أريد لنوافذي أن تُسد وتوصد، إني أريد لثقافة كل البقاع أن تهب بنسائمها حول داري بأكبر درجة ممكنة من الحرية، ولكنني أرفض أن تعصف رياح الثقافة بقدمي بأي حال من الأحوال...

---

(٤٤) للمزيد، انظر: حسين علوان حسين، «العولمة والثقافة العربية،» ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه، ص ١١٩.

الفصل الثامن

البناء التأريخي للغة العربية

حيدر سعيد(*)

ينطلق هذا البحث من فرضية أساسية، هي أن إشكال «الآخر»، الذي واجهه العرب بعد حركة الفتوحات الإسلامية ونشوء الحواضر المتعددة الإثنيات في العراق في القرن الأول للهجرة، وهي الحواضر التي احتضنت الجهدَ المركزي في الثقافة العربية الإسلامية، قاد إلى محاولة بناء «ذاكرة ثقافية عربية»، تتضمن رسمَ ماضيهم وإحياء كل ما يمكن أن يمثل عنصراً في النظام الثقافي العربي، من شعر وتأريخ وأيام وأنساب وسوى ذلك. وقد كانت هذه المحاولة محكومة بنزعة تمركز، هي نفسها التي حدّدت التراتبَ الاجتماعي في الحواضر الإسلامية، وحدّدت النظامَ السياسي للدولة الإسلامية.

لقد كانت محاولة بناء ذاكرة ثقافية عربية خطوة مهمة جداً في حركة الثقافة العربية الإسلامية، إذ تزامنت مع نشوء التدوين والكتابة وتطورهما في المجتمعات العربية والإسلامية آنذاك. وكان ازدواج بناء ذاكرة عربية بنشوء التدوين مهماً جداً، فقد سار هذان الحادثان بشكل متزامن وجدلي، وشكّلا في النهاية صيغة واحدة: كان التدوين موجّهاً، دائماً، وموظّفاً في سبيل بناء ذاكرة ثقافية عربية، قبل أن يحتضن في النهاية نشوء المعارف والعلوم.

(*) باحث عراقي في مركز الأبحاث العراقية، بغداد، وباحث زائر في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية.

لقد أصبحت هذه الذاكرة الثقافية، التي بُدئ بتأسيسها مع أواسط القرن الأول «حقائقَ كاملة»؛ فـ القرآن وتأريخه وقراءاته وناسخه ومنسوخه، وسيرة النبي (ﷺ) وأحاديثه ومغازيه وشعر العرب وأيامهم وتأريخهم وأنسابهم وأمثالهم، كل ذلك أصبح، الآن، حقائق مروية وقابلة للتدوين. لنقُل، بلغة فلسفة العلم، أصبح معطى موضوعياً قابلاً للملاحظة والاستقراء والوصف.

إن ابتكار هذا المعطى الموضوعي (أو هذه المادة المعرفية) أمر حاسم؛ فالذاكرة الثقافية اكتُشِفت وأسِّست وبُنيت لتكون موضوعاً معرفياً، أي أن هذه الذاكرة بدأت تصبح موضوعاً لمعارف مبتكَرة، معارف تؤدي الغاية نفسها التي أدّاها ابتكار الذاكرة نفسها، وتسير بوحي منها.

لقد ارتبط تأسيس الذاكرة وابتكارها بنزعة هيمنة، أو بالأحرى، نزعة سلطة، بمفهوم ميشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤). ويمثل وصف هذه الذاكرة وعلمتها شكلاً آخر لهذه النزعة.

أولاً: إشكالية اللغة العربية

تحتل اللغة موقعاً أساسياً في الذاكرة الثقافية، وهي الحاضنة التي تُبنى داخلها أي ذاكرة ثقافية كانت. ولذلك، لا بد لأي عمل يتجه إلى بناء ذاكرة ثقافية من أن يتجه أولاً إلى اللغة.

لقد كان إشكال الآخر يعني، قبلاً، أن الذات العربية بدأت تتحدَّد، ولكن، بالسلب، أو التضاد مع الأعراق الأخرى. وإذا كانت الذات لا تظهر ماهية ثابتة واضحة، بل تتخذ جملة من الأشكال التعبيرية، تقف اللغة في صدارتها، فقد كانت اللغة العربية في صدارة الأشكال التي تعبِّر بها الذات العربية عن نفسها. يقول عبد العزيز الدوري (وُلد ١٩١٩) إن اللغة العربية «هي التي رسمت في الأخير الحدودَ البشرية والجغرافية للأمة العربية»[١]. وقد دعا هذا محمد عابد الجابري (وُلد ١٩٣٥) إلى أن يلاحظ أن المعجم العربي إنما يحدد «الأعاجم» من جهة كونهم لا يفصحون، أو بالأحرى، غير قادرين على

(١) انظر: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٩. وقد وردت كلمة (عربي) في **القرآن الكريم** ١١ مرة، دلالة على اللغة العربية، ووردت كلمة (أعجمي) ٤ مرّات، مقابلاً لها، ودلالة على الناطق بغيرها.

التكلم بالعربية[٢]، أي أن المحدد الأساسي للأعجمي، في المعجم العربي وفي القرآن، هو محدّد لغوي.

لقد رأى أحد اللسانيين المعاصرين، وهو إميل بنفنيست (١٩٠٢ ـ ١٩٧٦)، أن الإنسان لا يستطيع أن يكون «ذاتاً إلا في اللغة وعبرها، لأن اللغة هي التي تؤسس مفهوم "الأنا" في الواقع»[٣].

ومع أن هذا التحديد تحديد أنطولوجي محض، نجد أنه قابل لأن يكون تحديداً ثقافياً، ذلك أن الذات الثقافية، كما الذات الأنطولوجية، تتحدّد ـ أيضاً ـ في اللغة وعبرها، ناهيك بأنه بات من الحقائق القارة، سواء في اللسانيات الاجتماعية أو في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، عدّ اللغة من العناصر الأساسية التي تسهم في تحديد عرق ما أو أمة ما[٤].

وهكذا، احتلت اللغة العربية موقعاً مركزياً في محاولة بناء ذاكرة ثقافية عربية، بما أنها المحدِّد الأساسي للذات الثقافية، في عصر كان على هذه الذات أن تحدِّد نفسَها بوضوح، وهي الحاضنة التي يجري داخلها نقل عناصر رأس المال الثقافي العربي، فضلاً على كونها جزءاً أساسياً وعنصراً مهماً في رأس المال الرمزي العربي[٥].

---

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٧٥.

(٣) انظر: إميل بنفنيست، «الذاتية في اللغة،» ترجمة أحمد عثمان، **نوافذ** (جدّة)، العدد ٩ (١٩٩٩)، ص ٦٤.

(٤) انظر: جوليت غارمادي، **اللسانة الاجتماعية**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ٢٨، و Peter Trudgill, *Sociolinguistics: An Introduction and Society* (London: Penguin Books, 1974), pp. 50-59.

(٥) مصطلحا «رأس المال الثقافي» و«رأس المال الرمزي» يستعملهما بيير بورديو (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٢) منذ نهاية الستينيات من القرن العشرين. وهما من المصطلحات الأساسية في نظامه الاصطلاحي والمفهومي. ويقصد بـ «رأس المال الثقافي» الثروة الثقافية، من مفاهيم وقيم وتصورات، التي تشكل ذخيرة مجتمع ما، وتحكم عملية الإنتاج الثقافي في هذا المجتمع، وتُنقل عن طريق مختلف الأفعال التربوية العائلية. انظر: بيير بورديو، **العنف الرمزي: بحث في أصول علم الاجتماع التربوي**، ترجمة نظير جاهل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ٤٣.

أمّا «رأس المال الرمزي»، فهو مجموعة من القيم التي تتخذ شكلاً رمزياً، أو إنه الشكل الرمزي الذي يتخذه أي نوع من أنواع رأس المال (الطبيعي، أو الاقتصادي، أو الثقافي، أو الاجتماعي)، وهو يماثل أي ملْكية يدركها فاعلون اجتماعيون تسمح لهم مقولات إدراكهم بمعرفتها والإقرار بها ومنحها قيمة. انظر: بيير بورديو، **أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة**، ترجمة أنور مغيث (بيروت: دار الأزمنة الحديثة، ١٩٩٨)، ص ١٣٦، و Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, =

لقد أكّد الباحثون والمفكرون العرب المعاصرون، على اختلاف اتجاهاتهم، مركزية اللغة العربية في الثقافة العربية الإسلامية. يوضح حسين نصار (وُلد ١٩٢٥) أن عناية العرب بلغتهم زادت زيادة كبيرة بعد الإسلام؛ «إذ أحسّوا بتفوقهم على الأمم الأجنبية، نتيجة تغلبهم عليهم، فعنوا بجميع مظاهر هذا التفوّق كل عناية، وميزوا كل ما يتصل بهم عمّا يتصل بهذه الأمم»[٦]، إذ بدأ - آنئذ - الاهتمام باللغة العربية، ولا سيما بعد أن بدأت تظهر مظاهر اللحن في اللغة العربية بعد اختلاط العرب بالأعاجم في الحواضر العربية[٧]، فضلاً على ارتباط اللغة بالدراسات الدينية من قرآن وحديث[٨].

ويرى الدوري أن اللغة العربية كانت، تأريخياً، أول الأسس المشتركة للوعي القومي العربي قبل الإسلام من خلال الموروث الأدبي المشترك[٩]، غير أن القرآن أكسب اللغة العربية منزلة خاصة وجعلها أساس العروبة، فكان لذلك

= translated by Richard Nice (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), pp. 183-184.

غير أن بورديو لم ينشغل كثيراً بتوضيح علاقة اللغة بهذين المفهومين، وإن كان - في مواضع معينة - عدّ اللغة، بوضوح، جزءاً من رأس المال الرمزي، يقول: «لا وجود للرأسمال الرمزي [. . .] إلا في العلاقة بين ملكيات متميزة ومميزة مثل الجسد واللغة والملبس والتأثيث، وبين أفراد وجماعات تتوفر على رسوم إدراك وتقدير [Hapitus] تمكّنها من الاعتراف بتلك الملكيات والتعرّف إليها، أي من جعلها أساليب معبّرة، وأشكالاً محوّلة من الأوضاع داخل علاقات القوة»، انظر: بيير بورديو، «الرأسمال الرمزي والطبقات الاجتماعية،» ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر العربي المعاصر** (بيروت)، العدد ٤١ (١٩٨٦)، ص ٤٩.

إنّ المشكلة الأساسية التي تثيرها أفكار بورديو هي أنه يتعامل مع مسألة اللغة من جهة، كونه سوسيولوجياً لا لسانياً، وهو ما جعله يعدّ بعض اختلافات الاستعمال اللغوي بين طبقة وأخرى سمة من سمات رأس المال الرمزي لكلّ من هذه الطبقات، في حين لا يعبأ الفحص اللساني بهذه الاختلافات، التي لا تعبّر عن اختلافات نحوية أو تركيبية ذات دلالة لسانية حقيقية.

فضلاً على ذلك، وضع بورديو مفهوم «رأس المال الرمزي» في سياق التضادات الطبقية في المجتمعات الغربية الرأسمالية. وإذا كان عدّ اللغة جزءاً من رأس المال هذا، فإنه - إذا جاز لنا أن نؤوّل أفكاره - يعدّ اللغة سمة طبقية، وهو ما لم تتبنه حتى النظرية الماركسية، انظر: جوزيف ستالين، **الماركسية وقضايا علم اللغة**، ترجمة حنا عبود (دمشق: دار دمشق، [د. ت.])، ص ١٤ وما بعدها.

إن الانشغال بالتضادات الطبقية لا يبرز دوراً كبيراً للغة بوصفها ذات سمة طبقية، ولكن، حين ننشغل بالتضادات الثقافية نلاحظ دورها الكبير من حيث هي عنصر أساسي من عناصر رأس المال الرمزي الذي تملكه جماعة ثقافية محددة، ويميّزها من ثم وهو ما لم ينشغل به بورديو، وسنحاول أن نستعمله هنا.

(٦) حسين نصار، **المعجم العربي: نشأته وتطوره**، ٢ مج (القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٥٦)، مج ١، ص ١٧.

(٧) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٠ وما بعدها.

(٨) انظر: المصدر نفسه، مج ١، ص ٣١ - ٣٢.

(٩) انظر: عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للقومية العربية**، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٩.

أبعد الأثر في تكوين الأمة العربية في التأريخ[١٠]. إن اللغة هي أساس الهوية العربية، فالناس عرب وعجم بلغتهم، بل تكاد تكون العربية مرادفة للإسلام في المراحل الأولى[١١]. يقول الدوري: «كانت العربية، لغة القرآن، قاعدة ثقافية وقوة نامية، سواء أكان ذلك في نشر الرسالة الجديدة أم في استيعاب نتاج الحضارات الأخرى (يونانية، فارسية، هندية) أم في الإنتاج الثقافي للمستعربين في نطاق الثقافة العربية الإسلامية»[١٢].

ويرى ياسين خليل أن اللغة العربية كانت أبرزَ مظاهر الدين الإسلامي؛ إذ إنها عملت على توحيد العرب في لسان واحد. وبالمقابل، اكتسبت اللغة العربية بفضل الإسلام، بعداً دينياً، فازداد العربي اعتزازاً بلغته[١٣]. يقول: «أحبَّ العربُ لغتَهم، وازدادوا بها إعجاباً، خاصة وأنهم وجدوا في التنزيل الربانيّ الإعجازَ والمعجزة، وانعكس هذا الحبُّ وذاك الإعجاب في التمسّك بها ودراستها والتوسع فيها حتى إنهم من شدة حبّهم لها قالوا إن آدم عرف اللغةَ العربية ونظم الشعرَ بها، وإن لسان أهل الجنة عربي مبين. ومن أسباب تمسّكهم بالعربية واستهجانِ اللحن فيها، ما ورد في القرآن الكريم من آيات تنص على منزلة اللغة العربية»[١٤].

إن الدفاع عن اللغة العربية هو دفاع عن الوجود القومي العربي، إذ إن احتكاك العرب المسلمين بالروم والفرس أبرز، بشكل واضح، عناصرَ قومية في التفكير العربي الإسلامي على المستويين: اللغوي، والعرقي[١٥].

من هنا، ينبغي أن تُعطى أولوية للغة العربية في دراسة مكوّنات العقل العربي، على وفق ما يقرر الجابري[١٦]، وهذا راجع، بالضرورة، إلى المكانة البالغة الأهمية التي احتلتها اللغة العربية في الدراسات والأبحاث الإسلامية[١٧]،

---

(١٠) انظر: الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ص ٣٧.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٣) انظر: ياسين خليل، «اللغة والوجود القومي،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٩ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٤)، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٦) انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٧٥.

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥.

«فسواء نظرنا إلى اللغة العربية بوصفها لغة «سحر وبيان»، أو نظرنا إلى الدور الذي اضطلعت به في الثقافة العربية الإسلامية ككل، أو إلى دورها المباشر وغير المباشر في تحديد أسس التفكير العلمي وأدواته في هذه الثقافة، أو اعتبرنا تأثيرها في نظرة أصحابها إلى الكون والإنسان، سواء نظرنا إلى اللغة العربية من هذه الزاوية أو تلك، فإننا سنجد أنفسنا دوماً إزاء محدد أساسي، ولربما حاسم، للعقل العربي، بنية ونشاطاً»[18].

وفي مقابل هذا، وقبله أيضاً، كانت قضية اللغة العربية قد قُدِّمت في الثقافة العربية الإسلامية بوصفها قضية أيديولوجية. فمع نهاية القرن الثاني للهجرة، قُدِّم تصور عن اللغة العربية بأنها «أشرف اللغات»، أي بما يتجاوز تصوّر مركزيتها داخل الثقافة العربية الإسلامية. لقد خصّص الإمام الشافعي (توفي ٢٠٤ هـ) مبحثاً في صدر **الرسالة** للعربية ومكانتها، يقول: «لسانُ العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي»[19]. وإنما ابتدأ الشافعي بحقيقة أن القرآن «نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يُعلَم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها. ومَن عَلِمَه انتفت عنه الشبهةُ التي دخلت على مَن جهل لسانها»[20].

وقد استمر هذا الموقف بعد الشافعي بشكل واضح. يقول التوحيديّ (توفي بعد ٤٠٠ هـ): «وقد سمعنا لغاتٍ كثيرةً ـ وإن لم نستوعبها ـ من جميع الأمم، كلغة أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصِقلاب وأندلس والزنج، فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوعَ العربية، أعني الفُرَج التي في كلماتها، والفضاءَ الذي نجده بين حروفها، والمسافة التي بين مخارجها، والمعادلة التي نذوقها في أمثلتها، والمساواة التي لا تُجحَد في أبنيتها. وإذا شئت أن تعرف حقيقةَ هذا القول، وصحة هذا الحكم، فالْحَظْ عَرَضَ اللغات الذي هو بين أشدِّها تلابساً وتداخلاً، وترادفاً وتعاظلاً وتعسراً وتعوصاً، وإلى ما بعدها مما

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٩) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط ٢ (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٩)، ص ٤٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٠. وقد توسّع نصر حامد أبو زيد (وُلد ١٩٤٣) في شرح موقف الإمام الشافعي من قضية اللغة العربية، انظر: نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢)، ص ١١ وما بعدها.

هو أسلس حروفاً، وأرقّ لفظاً، وأخف اسماً، وألطف أوزاناً، وأحضر عياناً، وأحلى مخرجاً وأجلى منهجاً وأعلى مدرجاً، وأعدل عدلاً، وأوضح فضلاً، وأصح وصلاً إلى أن تنزل إلى لغة بعد لغة، ثم تنتهي إلى العربية، فإنك تحكم بأن المبدأ الذي أشرنا إليه في الغوائص والإغماض، سرى قليلاً قليلاً حتى وقف على العربية في الإفصاح والإيماض. وهذا شيء يجده كلُّ مَن كان صحيحَ البنية، بريئاً من الآفة، متنزّهاً عن الهوى والعصبية، محبّاً للإنصاف في الخصومة، متحرياً للحقّ في الحكومة، غيرَ مسترقّ بالتقليد، ولا مخدوع بالألف، ولا مسخَّر بالعادة»[21].

ويقول الثعالبي (توفي ٤٢٩ هـ): «مَن أحبَّ اللهَ تعالى أحبّ رسولَه محمداً صلى الله عليه وسلم، ومَن أحب الرسولَ العربيّ أحب العربَ، ومن أحب العربَ أحب العربيةَ، [...] ومَن أحب العربيةَ عُنيَ بها، وثابر عليها، وصرف همتَه إليها، ومَن هداه الله للإسلام، وشرح صدرَه للإيمان، وآتاه حسنَ سريرة فيه، اعتقد أنَ [...] العربيةَ خيرُ اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم، ومفتاحُ التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد»[22]. والزمخشريّ (توفي ٥٣٨ هـ) ينكر هجمات الشعوبية على العربية، يقول: «لعل الذين يغضّون من العربية ويضعون من مقدارها ويريدون أن يخفضوا ما رفع الله من منارها، [...] لا يبعدون عن الشعوبية منابذة للحق الإبلج وزيغاً عن سواء المنهج. والذي يُقضى منه العجبُ حالُ هؤلاء في قلة إنصافهم وفرط جورهم واعتسافهم، وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية، فقهها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّن لا يُدفَع ومكشوف لا يتقنَّع، [...] وبهذا اللسان مناقلتُهم في العلم ومحاورتُهم وتدريسهم ومناظرتهم، [...] فهم ملتبسون بالعربية أيّةً سلكوا غير منفكين منها أينما وجهوا كل عليها حيث سيروا»[23].

إن مركزية اللغة العربية تُقدَّم في هذه النصوص بشكل واضح، وأنا أعتقد أن

---

(٢١) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (صيدا: المكتبة العصرية، [د. ت.])، (طبعة مصوّرة عن طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة)، ج ١، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٢٢) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **فقه اللغة وسرّ العربية: معجم تراثي في المعاني**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ط ٢ (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٥٤)، ص ١.

(٢٣) نقلاً عن: موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، **شرح المفصل** (القاهرة: الطباعة المنيرية، [د. ت.])، ص ٧ ـ ٩.

هذا التصور تصور متأخر، ربما بدأ به الشافعي، بمعنى أن المرحلة الأولى، التي نُعنى بها هنا، لم تبرز فيها مركزية اللغة العربية بشكل نظري، على نحو ما لاحظنا في النصوص السالفة، بل إنها اتّخذت شكلَ ما سأسميه: بناء تأريخياً لهذه اللغة.

أريد، هنا، أن أشدِّد على فكرة أساسية، وهي أن اللغة العربية برزت، في أواسط القرن الهجري الأول، بوصفها إشكالية، بسبب ما أوضحتُ آنفاً من أنها المحدِّد الأساسي للذات الثقافية في عصر برز فيه تحد لهذه الذات مع احتكاك العرب بالأقوام الأخرى؛ إذ بدأت ذاتهم القومية تتشكل بالسلب. ولقد كانت إشكالية اللغة العربية وليدة محاولة بناء ذاكرة ثقافية عربية، إذ ليس ثمة شيء مثل اللغة يخدم هذا التشكل المطلوب. وبالمقابل، كانت اللغة تندرج في نزعة السلطة التي أشرتُ إليها آنفاً.

يلاحظ الدوري أن ثمة تلازماً بين حركة الفتوحات والتعريب، وهي الحركة الواسعة التي أعقبت الفتوحات مباشرة، يقول: «نشأ عن الحركة الإسلامية تياران هما: توسع الإسلام وانتشار العربية، وهما تياران متلازمان ابتداء ولفترة ليست قصيرة»[٢٤]، إذ كان التعريب، بما أنه يعني انتشارَ العربية، نوعاً من الفتوحات، ليست سوى أنها فتوحات لغوية. لقد عمل التعريب، على وفق ما يرى الدوري، على وضع الأسس الثقافية والاجتماعية للإسلام، تلك الأسس التي كانت عربية لغة وثقافة، يقول: «لم تهدف الفتوحات إلى فرض العقيدة الدينية، بل نشرت السياسةَ العربية ووسعت رقعةَ العرب، إلا أنها لم تحدِّد الرقعةَ العربية بصورة نهائية، فقد نتج التحديدُ عن موجة أخرى هي موجة التعريب، وبذا تحدّدت الرقعةُ العربية على الأساس الثقافي والاجتماعي المستند إلى اللغة العربية والجماعات العربية والمستعربة، وهكذا حققت حركتا الفتح والتعريب قاعدة حيوية لكيان الأمة والقومية في فترة تتراوح بين قرنين وثلاثة قرون من تأريخ العرب بعد الإسلام»[٢٥].

لقد سار التعريب، يقول الدوري، باتجاهين: بشري، يتصل بانتشار العرب على نطاق واسع في الأمصار الجديدة واستقرارهم فيها، وثقافي، وهو الأشمل، ويتصل بانتشار اللغة العربية وسيادتها لتصبح لغة الثقافة[٢٦]. ويربط الدوري ملاحظاته هذه بما يلاحظه ابن خلدون (توفي ٨٠٨ هـ) من ارتباط

---

(٢٤) الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ص ٤٧.

(٢٥) الدوري، **الجذور التاريخية للقومية العربية**، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٦) انظر: الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ص ٦٦.

انتشار اللغة العربية بالإسلام وبالسلطان العربي، وتقلص مجال العربية والتعريب مع تراجع هذا السلطان[٢٧].

ويرتبط بروز اللغة العربية بوصفها إشكالية، في جزء غير يسير منه، إلى حادثين آخرين تزامنا مع السعي إلى بناء ذاكرة ثقافية عربية. الحادث الأول هو القرآن، الذي كان، بحق، حادثاً كبيراً في حياة اللغة العربية، إذ شكّل ـ من حيث هو نص لغوي ـ نقطة فاصلة في نظام الحساسية الأدبية العربية، هذا فضلا على أنه كان يُبنى بوصفه معطىً ثقافياً.

أما الحادث الآخر، فهو ظهور سمات تغيّر كبرى في اللغة العربية. ومع أن التغير اللغوي جزء من السيرورة الدائمة لأي لغة بشرية، كانت التغيرات البنيوية التي حدثت في اللغة العربية في ذلك الوقت بارزة وكبيرة، وكانت تمسّ، أساساً، نظامَها النحوي. وعلى الرغم من بروز تغيرات واضحة في سائر أنظمة اللغة العربية، ولا سيما نظامها الصوتي، كان التغير النحوي هو اللحظة الفاصلة في بنية اللغة العربية عبر تأريخها السابق.

إن ما أريد أن ألاحظه، هنا، هو أن التحول النحوي للغة العربية، عدا عن كونه حادثاً كبيراً بذاته، كان يعني ـ من جهة أخرى ـ الحدَّ من الخبرة اللغوية اللازمة لفهم النصوص اللغوية السابقة، نصوص ما قبل التحول النحوي، وفي المقدمة منها القرآن، وما تطلبه بناؤه معطى ثقافياً وقيامُ علوم القرآن من الحاجة إلى فهم لغوي واضح له. بعبارة أخرى، لقد كان ظهور المظاهر الكبرى للتغير في نحو العربية يحدّ، بوضوح، من كفاية العرب في فهم القرآن واستيعابه.

لنقُل: إن مشكلة الفهم اللغوي للقرآن برزت مع ظهور التحول النحوي في اللغة العربية. وقبل هذا، لا نستطيع ـ منطقياً ـ أن نتحدث عن مشكلة من هذا النوع، بما أن خضوع الرسالة القرآنية لأنموذج الاتصال اللغوي (أنها رسالة لغوية، من مرسِل إلى مستقبِل، خاضعة لشفرة معينة، هي اللغة، ذات مضمون محدَّد، تُرسَل عبر قناة اتصال ما) يستلزم أن تكون رسالة واضحة ومحدَّدة. لقد وعى عدد من العلماء العرب هذا الاستلزامَ المبدئي في الرسالة القرآنية، فيقول ابن خلدون: «إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب

---

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٢)، ج ٤، ص ١٢٨٥.

بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»[٢٨].

ومع ذلك، وردت أخبار كثيرة عن عدم فهم عدد من الصحابة لمواضع معيّنة من القرآن، مع أنه نزل بلغتهم وعلى أسلوب بلاغتهم، بتعبير ابن خلدون. من ذلك ما رُوي عن عمر بن الخطاب (توفي ٢٣ هـ) أنه قال في الآية القرآنية ﴿فاكهة وأبا﴾[٢٩]: «الفاكهة قد عرفناها، فما الأبّ؟»[٣٠]. ومن ذلك أيضاً التباس معنى «تخوّف» عليه في الآية ﴿أو يأخذهم على تخوف﴾[٣١]. وقد فسّر عبد الحميد الشلقانيّ ذلك بأنّ العرب كانوا يفهمون مجموعَ القرآن لا جميعه، «فليس يطعن في الحكم بفهمهم له أن تشذّ عن مداركهم أو مدارك بعضهم بعضُ الألفاظ أو العبارات»[٣٢].

غير أننا لا يمكن أن نحدِّد أواسط القرن الأول بداية لتحسس العرب للمسألة اللغوية، فهذا التحسس قديم، يرتبط بالموروث الشعري العربي لما قبل الإسلام، الذي كان ـ أيضاً ـ حادثاً لغوياً بارزاً. هذا فضلاً على أن مسألة «الفصاحة» كانت مسألة أساسية للمجتمعات العربية قبل الإسلام وعشيته؛ إذ كان ثمة تفاوت في مستويات الاستعمال اللغوي بين بوادي الجزيرة العربية وحواضرها. من هنا، نشأت عادة إرسال أبناء الحواضر إلى البوادي لكي يتعلموا الفصاحة، بسبب من إحساس أبناء الحواضر العربية بأن لغة البادية هي مستوى «أعلى» من مستوى لغتهم التي يتكلمونها[٣٣].

غير أن هذا التحسس اللغوي لم يكن يمثّل أو يعبّر عن إشكالية آنئذ. لقد برزت مشكلة لغة القرآن مع عملية جمعه في عهد الخليفة عثمان بن عفان (توفي

---

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٩٦.

(٢٩) **القرآن الكريم**، «سورة عبس،» الآية ٣١.

(٣٠) نقلاً عن: أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٢٩٥.

(٣١) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٤٧، وناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، (طبعة مصوّرة عن طبعة المطبعة العثمانية سنة ١٣٢٩هـ)، ص ٣٥٧.

(٣٢) عبد الحميد الشلقاني، **مصادر اللغة** (الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض، ١٩٨٠)، ص ١٤.

(٣٣) من ذلك ما ورد في سيرة النبي (ﷺ) من أن فصاحته جاءت بسبب نشأته في البادية (في بني سعد ابن بكر)، وهي الكيفية التي أوّل بها الحديث: «أنا أعربكم. أنا قرشي واسترضعتُ في بني سعد بن بكر»، نقلاً عن: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **سيرة ابن هشام**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٣ ج (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٦)، (طبعة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية)، ج ١، ص ١٦٧.

٣٥ هـ)، التي يوردها أبو عبيد القاسم بن سلام (توفي ٢٢٤ هـ) بالصيغة الآتية: «أرسل عثمان إلى حفصة [توفيت ٤١ هـ]: أن أرسلي إليّ بالصحف أستنسخُها في المصاحف ثم نردّها عليكِ، فأرسلت حفصةُ الصحفَ إلى عثمان، فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت [توفي ٤٥ هـ]، وإلى عبد الله بن الزبير [توفي ٧٣ هـ]، وسعيد بن العاص [توفي ٥٨ هـ]، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام [توفي ٤٣ هـ]، فأمرهم أن ينسخوا الصحفَ في المصاحف، ثم قال للرهط القرشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد فاكتبوه بلسان قريش، فإنه نزل بلسانهم»[٣٤].

يكشف هذا النص عن توجيه الخليفة، الذي يمثّل السلطة السياسية آنئذ، لمسألة لغة القرآن. وعلى الرغم من أن هذا التوجيه يستند إلى «حقيقة نزول القرآن بلسان قريش»، على وفق ما يبدو من قول عثمان بن عفّان، يدلّ هذا على أن السلطة السياسية لم تترك لغة القرآن تُكتَب اعتباطاً، بل إنها وجّهت هذه المسألة وحرصت على الصبغة القرشية للغة القرآن.

شغل مبحث «لغة قريش» أو «لهجة قريش» مكاناً واسعاً في مباحث فقه اللغة العربية، فقد نوقشت، طويلاً، مسألة فصاحتها ونزول القرآن بها[٣٥]. وقدّم الباحثون المحدثون تفسيرات متعددة لربط لغة القرآن بلغة قريش، من قبيل افتراض تواز بين احتكار قريش للغة واحتكارها السلطة السياسية، أو افتراض أن تبنّي لغة حاضرة، كقريش، يمثّل نوعاً من الإقصاء الرمزي للبنية القبلية السائدة، وهو ما حاوله الإسلام، أو افتراض أن تبنّي القرآن لغة قريش هو تَبَنٍّ للمركزية التي اتخذها عرب الشمال بإزاء عرب الجنوب بعد الصراع التأريخي الطويل الذي استمر إلى ما بعد الإسلام، وقد وسمت هذه المركزية اللغة العربية بسمتها، إذ المقصود بـ «اللغة العربية» في سائر الأدبيات الإسلامية وبما نسميه «اللغة العربية» اليوم هو عربية عرب الشمال، الذين يمثّلون جماعة تأريخية، وينتمون إلى منظومة ثقافية تختلف عن عرب الجنوب[٣٦].

(٣٤) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **فضائل القرآن ومعالمه وآدابه**، تحقيق أحمد بن عبد الواحد الخياطي (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ٩٤ ـ ٩٥. والرواية نفسها، مع اختلافات طفيفة، في: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا تجدد، ١٠ ج (طهران: مكتبة الاسدي، ١٩٧١)، ص ٢٧.

(٣٥) انظر مثلاً: علي عبد الواحد وافي، **فقه اللغة**، ط ٧ (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٢)، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٣٦) انظر: هشام جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٨٥ ـ ١٨٦.

غير أن مسألة لغة قريش ستصبح مسألة ثانوية مع احتكاك العرب بالأقوام الأخرى وبروز مسألة «اللغة العربية»، بمعنى أنها لا تنتمي إلى «إشكالية اللغة العربية»، التي افترضتُ أنها برزت مع أواسط القرن الأول للهجرة.

تعني «إشكالية اللغة العربية» التوترَ الدائم الذي يعتري مسألة اللغة العربية ويربطها بسلسلة كاملة من القضايا، ويجعلها غير قابلة للحل إلا في إطار حل شمولي. وقد وجّهت هذه الإشكاليةُ سلسلة من الجهود والسياسات والبحوث. وافترضتُ، إجمالاً، أن بروزها يرتبط بثلاثة مستجدات، **الأول** هو محاولة بناء ذاكرة ثقافية عربية، وكون اللغة عنصراً أساسياً في هذه المحاولة، **والثاني** هو القرآن الذي يمثّل حادثاً لغوياً ضخماً وفاصلة في نظام الحساسية الأدبية للغة العربية، **والثالث** هو ظهور أول ملامح التحوّل النحوي للغة العربية.

شكّلت هذه المستجدات الثلاثة الفضاء العام الذي احتضن عملاً أساسياً في تأريخ الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما أصطلح عليه بـ «البناء التأريخي للغة العربية»، الذي انطلق منذ أواسط القرن الأول، على نحو ما سنتابعه فيلولوجياً.

يعني «البناء التأريخي للغة العربية» الأمور الآتية:

ـ رسم المدونة اللغوية المعجمية، التي ستشكّل ـ في ما بعد ـ مادة النظر اللساني للغة العربية.

ـ تحديد ملامح النظام النحوي للغة العربية، الذي عليه أن يكون نظاماً يتمتع بالتماسك المنطقي.

ـ رسم حدود زمنية تشكّل إطارَ التأريخ (الشرعي) للغة العربية، وهي الحدود التي عُرفت، تقليدياً، في المباحث اللغوية العربية، بـ «عصور الفصاحة والاحتجاج»، وحدّدها الأصمعي (توفي ٢١٦ هـ) بأواسط القرن الثاني الهجري، وهي المرحلة التي شهدت وفيات جيل الشعراء الذين وصفهم بأنهم «ساقة الشعراء»، أي متأخروهم. يقول الأصمعي، في ما ينقله عنه ابن قتيبة (توفي ٢٧٦هـ): «ساقة الشعراء: ابنَ ميادة [توفي ١٤٩ هـ]، وابن هرمة [توفي ١٧٦ هـ]، ورؤبة [توفي ١٤٥ هـ]، وحكم الخضري [توفي؟]، [. . .] ومكينَ العذريّ [توفي؟]»[٣٧].

(٣٧) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الشعر والشعراء**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ج ٢، ص ٧٥٣.

وهذا يعني أن البناء التأريخي للغة العربية كان يعمل على رسم صورة (لغة) كما هي في لحظة محددة من تطورها التأريخي. هذه الصورة هي مثال بـ «المعنى الفلسفي»، تجريد مفترض لهذه اللغة. وبصورة عامة، لا تتعدى «اللغة»، على نحو ما تقرر اللسانيات اليوم، أن تكون «مفهوماً» لا أكثر، وهي مفهوم عارض، ذلك أننا ـ من جهة الواقع لا من جهة التجريد ـ لا نستطيع أن نتصور مجتمعاً لغوياً متجانساً ومتماسكاً. هذا عدا عن كون اللغة في تطور مستمر، وأن الحديث عن نظام متماسك لهذه اللغة إنما هو حديث عن لحظة ماضية مجرّدة من تأريخها. لقد أصبحت هذه المسألة واحدة من بديهيات اللسانيات الاجتماعية، التي أرادت بذلك أن تكشف المأزق النظري الذي تقوم عليه ما تسمّيه «اللسانيات المثالية»[٣٨]، التي تتمثل أخيراً في النحو التوليدي، وهي لسانيات تقوم على توهم جماعة فرضية خيالية تتكلم لغة وحيدة متجانسة[٣٩]. إن «اللغة»، على ما ترى اللسانيات الاجتماعية، فكرة اجتماعية[٤٠]. يقول اللساني الإنكليزي ريتشارد هدسن (وُلد ١٩٣٩): «ما من فردين يتحدثان بنفس اللغة تماماً لأنه لا يمكن أن يتوفر لهما نفس القدر من التجارب والخبرات باللغة. وقد تتراوح درجات الاختلاف بين المتحدثين من اختلافات بسيطة لا تُذكَر (كما في حالة الاختلاف بين توأمين نشأ سوياً) إلى اختلافات كبيرة في إطار حدود الخصائص الشمولية [Universal] للغات»[٤١]. إن اللغة، بالأحرى، تقوم على قابلية التنوع (Variability) في الصيغ اللغوية المستعملة. من هنا، تنتفي إمكانية وجود أنحاء متجانسة (Homogeneous Grammars)، سواء للفرد أو للمجتمع[٤٢].

وإذا ارتبط بناء اللغة العربية ببناء ذاكرة ثقافية عربية، والذاكرة الثقافية أمر

---

(٣٨) انظر: M. A. K. Halliday, *Language as a Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning* (London: Edward Arnold Publishers Ltd., 1978), p. 38.

(٣٩) انظر: William Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Conduct and Communication (New York: University of Pennsylvania Press, 1973), pp. 186-187.

واللسانيات الاجتماعية، هنا، ترد فكرة «المجتمع اللغوي المثالي» التي قدّمها نعوم تشومسكي (وُلد سنة ١٩٢٨) في: نعوم تشومسكي، **جوانب من نظرية النحو**، ترجمة مرتضى جواد باقر (البصرة: جامعة البصرة، ١٩٨٥)، ص ٢٧.

(٤٠) انظر: ديك هدسن، **علم اللغة الاجتماعي**، ترجمة محمود عبد الغني عيّاد (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧)، ص ٣٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

تأريخي، كان هذا البناء بناء تأريخياً، أو بناء بـ «أثر رجعي»، إذا جاز التعبير. وحيث إن البناء التأريخي للغة العربية، الذي بدأ منذ أواسط القرن الأول، كان يحدث في لحظة تحوّل في نظامها النحوي، فإن هذا يعني أن عصرَ البناء لم يكن عصراً من عصور اللغة العربية. إن عصور اللغة العربية هي العصور الماضية، عصور الذاكرة الثقافية نفسها.

من هنا، كانت «اللغةُ العربية» تتشكل بوصفها مفهوماً تأريخياً، من جهة، ومفهوماً تجريدياً، من جهة أخرى.

إن تعبير «البناء التأريخي للغة العربية» لا يمكن أن يُفهَم منه أن اللغة العربية، من حيث هي وقائع لغوية فعلية، نشأت مع أواسط القرن الأول؛ فتأريخها معروف، من حيث أصلها السامي وطبيعة تطورها من جهة، ومن حيث النقوش العربية القديمة التي ترجع إلى القرن الأول قبل الميلاد من جهة ثانية، ومن حيث الموروث الشعري العربي، وهو موروث لغوي يرجع إلى ما يقارب مئتي سنة قبل الإسلام من جهة ثالثة. أنا أقصد من ذلك كله، نشوءَ «اللغة العربية» بوصفها مفهوماً، وأن هذا النشوء ارتبط ببروز اللغة من حيث هي إشكالية.

لقد عمل البناء التأريخي للغة العربية، إذن، على تثبيت لحظة معيّنة من تأريخ هذه اللغة بوصفها اللحظة الشرعية.

غير أن من المهم أن نلاحظ، هنا، أن البناء التأريخي للغة العربية ارتبط بعلاقة دائرية مع تغير نحوها. فإذا كنا افترضنا أن البناء التأريخي للغة العربية يرتبط ببروز إشكالية اللغة العربية، التي هي نتاج ثلاثة مستجدات، أحدها ظهور ملامح التحول النحوي للغة العربية، فإننا نجد، في المقابل، أن هذا التحوّل كان واحداً من المشاكل الأساسية التي اعترضت البناء التأريخي للغة العربية.

نحن، إذن، أمام علاقة أشبه ما تكون بالدور المنطقي: إن البناء التأريخي للغة العربية وليد عوامل عدة، أحدها التحول النحوي للغة العربية، الذي هو ـ من جهة أخرى ـ أحد المشاكل التي تعترض هذا البناء. وإذا كان التحول النحوي وظهور الملامح الأولى للتغير الكبير في نحو العربية قد عملا على ظهور إشكالية اللغة العربية، ومن ثم، البناء التأريخي للغة العربية، فإن هذا

البناء كان يصطدم بهذا التحول نفسه، ذلك أن اللغة العربية ثُبّتت على لحظة هي، أصلاً، لحظة تحوّل.

لقد أثّر هذا الوضع الإشكالي، كثيراً، في طبيعة النظرية اللسانية العربية. فإذا كان هذا قاد، من جهة، إلى ظهور جملة من المفاهيم النظرية، من نحو «الفصاحة» و«اللحن» وسواهما، فإن النظرية اللسانية العربية، من جهة أخرى، وهي تدرس «اللغة العربية»، ذلك المفهوم التأريخي المجرّد، غضّت النظرَ عن كثير من ظواهر اللغة العربية، التي كانت في طور الحدوث، غير أنها لم تكتمل بوصفها ظاهرة لغوية إلا خارج الإطار الزمني الشرعي للغة، من نحو سقوط نظام الإعراب وبعض التعاملات الصوتية.

ثانياً: الحدود النحوية والدلالية لمشكلة فهم القرآن

لقد أدّى البناء التأريخي للغة العربية وظيفة أخرى لا تندرج في إطار بناء الذاكرة الثقافية العربية. وإذا كنا افترضنا أن التحول النحوي للغة العربية قد حدّ من الخبرة اللغوية اللازمة لفهم نص لغوي من قبيل القرآن، فإن البناء التأريخي للغة العربية كان يعمل على بناء مثل هذه الخبرة الكافية لفهم النصوص اللغوية السابقة؛ نصوص ما قبل التحول النحوي، ولا سيما القرآن، آخذين في الحسبان، طبعاً، قيام علوم القرآن، وظهور الحاجة إلى فهم لغوي واضح له.

مع هذه العملية الجدلية: تحوّل اللغة العربية والحدّ من القدرة على فهم النص القرآني/بناء اللغة العربية ومحاولة بناء خبرة كافية لفهم النص القرآني، كانت تتفرع عن إشكالية اللغة العربية مشكلة أخرى أصطلح عليها هنا بـ «مشكلة فهم القرآن»، التي كانت تتأثر بعوامل أخرى عدّة، وكانت تعبّر عن نفسها بأكثر من وجه، وعلى النحو الآتي:

- تقع لغة القرآن على حافّات عصر التحول النحوي للغة العربية، بوصفها جزءاً من هذه اللغة. ولذلك، لا نعدم بذوراً لمظاهر هذه التحولات النحوية في لغة القرآن. وتبدو هذه المظاهر في تلك الظواهر النحوية الغريبة التي نجدها في القرآن، من نحو الآية: **﴿قالوا إن هذان لساحران﴾**، والآية: **﴿وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدَكم الموتُ فيقول ربِّ لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصَّدَّقَ وأكن من الصالحين﴾**، والآية: **﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا**

والصابئون والنصارى مَن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[43]، وسواها من الآيات[44].

---

(٤٣) **القرآن الكريم**: «سورة طه،» الآية ٦٣؛ «سورة المنافقون،» الآية ١٠، و«سورة المائدة،» الآية ٦٩ على التوالي.

(٤٤) هذه الآيات أمثلة من بين آيات أخرى جاءت مخالفة للنظام القياسي المعياري الذي صاغته النظرية النحوية العربية. وقد فسّرتُها بأنها صورة للمظاهر المبكّرة للتحول النحوي في لغة **القرآن الكريم**. غير أن هذا التمثيل تمثيلٌ إشكاليّ، ذلك أنّه يعتمد قراءة بعينها من قراءات القرآن، ثم يطلق النتيجةَ المستقاة منها على سائر لغة القرآن، وإن كانت القراءة المعتملة هنا هي النسخة المعتمدة حالياً للقرآن، وهي رواية حفص بن سليمان الأسدي (توفي سنة ١٨٠هـ) عن عاصم بن أبي النجود (توفي سنة ١٢٧هـ)، فإنها لا تتعدّى أن تكون قراءة مفردة من بين قراءات عدّة.

إن إشكال التمثيل هذا غير قابل للحل، ذلك أنه لا توجد نسخة «أصل» من القرآن، تتمثل لغتُه فيها على شكل واحد بما يتيح لنا الوصول إلى نتائج واضحة، بل نملك روايات وقراءات له متعدّدة ومختلفة.

غير أنني، مع هذا، أعتقد بجواز تأسيس نتيجة نحوية على هذه القراءات، كلها أو إحداها، استناداً إلى ما يأتي:

١. لقد كانت «القراءات القرآنية»، من حيث هي معرفة، من أوائل المعارف التي نشأت في الثقافة العربية الإسلامية منذ أواسط القرن الأول وكانت معارف شفاهية تقوم بنيتها الابستيمولوجية على «النقل» عن «أصل» محدّد نقلاً «إسنادياً». وقد كان القرّاء، وقوعاً تحت شرط المعارف الشفاهية هذا، معنيين بضبط محتوى ما يروُون، ناهيك بحرصهم على ضبط رواية القرآن بما هو «نص مقدس».

٢. وإذا كانت هذه النسخة «الأصل» من القرآن مفقودة، فإنها ستكون أشبه بالنسخة التي تحتفظ بنص أصلي مجرّد (Archetext)، لا تظهر منه إلا صياغاته المتحققة المتنوعة. وستكون جميع هذه الصياغات (وهي القراءات هنا)، على اختلافاتها، جزءاً رسمياً من نص «القرآن». لقد أطلقت كلمة «القرآن» اصطلاحاً على «الكلام المعجز المنزل على النبي (ﷺ)، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته. انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ٢ ج (القاهرة: البابي الحلبي، [د. ت.])، ج ١، ص ١٩). ويُستفاد من شرح المتخصصين بعلوم القرآن لعبارة «المنقول بالتواتر» أنها تشمل سائر القراءات القرآنية، وأنها تُخرج «جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات غير المتواترة»، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠، بمعنى أن المتخصصين في علوم القرآن يحدّدون «القراءات المتواترة» كلها بأنها جزء من «النص الرسمي» للقرآن. وهذا يعني أن اعتماد رواية حفص عن عاصم، وإن كانت رواية بعينها لقراءة بعينها، يبقى في حدود «النص القرآني»، بالكيفية التي تشكّل بها في الثقافة العربية الإسلامية.

٣. وانطلاقاً من هذا التحديد الأخير، عدّ علماء القراءات «القراءة الصحيحة السند» أو «القراءة المنقولة بتواتر صحيح» من شروط القراءة الصحيحة، انظر: أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد، **كتاب السبعة في القراءات**، تحقيق شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢)، المقدمة، ص ١٧. و«التواتر»، هنا، شرط يكفل «الشرعية التاريخية» للقراءة، بمعنى أن كل قراءة من القراءات القرآنية منقولة بتواتر صحيح يضمن صحتَها التاريخية.

٤. وحتى إذا أردنا أن نغضّ النظر، هنا، عن فكرة «التواتر»، بالطريقة التي قدّمتها بها علوم القرآن والقراءات؛ إذ ليس ثمّة إجماع كامل على هذا «التواتر»، فإنّ مصادر القراءات القرآنية، أيّاً تكن، إنما ترجع إلى المرحلة اللغوية نفسها التي ظهرت فيها لغة القرآن، بمعنى أن النتائج النحوية المستقاة من أي قراءة من قراءات القرآن، أيّاً يكن مصدرها، لا تختلف ـ فيلولوجياً ـ عن النتائج النحوية التي كان يمكن أن نخرج بها من قراءة النسخة «الأصل» المفقودة من القرآن، ذلك أن القرآن وقراءاته ينتميان إلى مرحلة لغوية واحدة، الأمر الذي يجعلهما بمستوى فيلولوجي واحد.

إن وصف هذه الظواهر النحوية بالغرابة إنما يتأتّى بقياسها على النظام القياسي المعياري الذي صاغته النظرية النحوية العربية، أو بالأحرى، النظام الذي جرّدته نظرية النحو العربي، وأكسبته صبغة قياسية منطقية.

ولكي لا يبدو هذا «الخروج» النحوي في القرآن «لحناً»، بمعايير هذه النظرية، لجأ النحويون إلى تأويل هذه المظاهر بما يتسجم وقياساتهم، بما أنهم لم يشكّكوا، صراحة، بلغة القرآن، بل إنهم أجمعوا على حجّيتها. يقول الفرّاء (توفي ٢٠٧ هـ): «الكتاب [= القرآن] أعرب وأقوى في الحجّة من الشعر»[٤٥].

إن الشروط المعرفية لم تسمح للغويين العرب آنئذ بأن يؤسسوا فهماً دايكرونياً، بتعبير فردينان دي سوسور (١٨٥٧ ـ ١٩١٣)، للظواهر اللغوية، ففهموا اللغة على وفق تصور سكوني، وعدّوا ٣٥٠ سنة من عمر اللغة العربية مرحلة واحدة، بدون ملاحظة التطورات الحتمية للغة. وقد فهموا لغةَ القرآن على وفق هذه السكونية نفسها.

من هنا، صاغ النحويون العرب جملة من المفاهيم النظرية، من نحو «الشذوذ» و«القلّة» و«الغرابة» و«اللغات»، ليفسّروا «ويسوّغوا» من خلالها مظاهرَ «الخروج» النحوي في القرآن، وفي سائر كلام العرب، الذي يتمتع بالدرجة نفسها من الشرعية اللغوية، أسوة بلغة القرآن.

= إذن، نستطيع أن نتحدث عن صلاحية النتائج التي يمكن أن نخرج بها من الظواهر النحوية الغريبة في القرآن، وأن هذه النتائج لا يعترضها مشكل في مادتها (وهي الظواهر النحوية الغريبة). وهذا يعني أن هذه النتائج لا يقدح فيها وجود قراءات مخالفة (وقد قُرئت الآيات الثلاث، موضع التمثيل، قراءات متعدّدة، في بعضها تستقيم الآيات نحوياً). انظر: عبد العال سالم مكرم وأحمد مختار عمر، معدّان، **معجم القراءات القرآنية: مع مقدّمة في القراءات وأشهر القرّاء**، ٨ ج (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٢٣٠؛ ج ٤، ص ٨٩ ـ ٩١، وج ٧، ص ١٥٤ ـ ١٥٥، ولا تقدح فيها التأويلات التي خرّج بها النحويون هذا «الخروج» النحوي. (انظر في كيفية تخريج النحويين للآيات الثلاث موضع التمثيل: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، ط ٢ (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٣)، ص ٥٠ ـ ٥٧؛ أبو جعفر إعراب أحمد بن محمد النحّاس، **إعراب القرآن**، تحقيق زهير غازي زاهد، ٥ ج (بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٥٠٩ ـ ٥١٠، وج ٢، ص ٤٤٣؛ أبو الفتح عثمان بن جنّي، **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، تحقيق علي النجدي ناصف، عبد الحليم النجّار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، لجنة إحياء التراث الاسلامي؛ ٩ (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، ١٩٦٦)، ص ٢١٦، ومكي بن أبي طالب حموش القيسي، **مشكل إعراب القرآن**، تحقيق حاتم صالح الضامن، ٢ ج (بغداد: وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٤٥) أبو زكريا يحيى بن زياد الفرا، **معاني القرآن**، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ٣ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٥)، ج ١، ص ١٤.

ومع ذلك، جاء كثير من الظواهر النحوية القرآنية مخالفاً لهذه النظرية القياسية؛ إذ يرى بعض الباحثين أن «مع أن البصريين يعترفون بالقرآن الكريم كمصدر من مصادرهم النحوية وأصل من أصول استشهادهم إلا أننا رأيناهم قد عزّ عليهم أن يحطموا ما أقاموا من مقاييس وقواعد لمذهبهم، أو يهدموا ما شيّدوه من أصول، ولم يكن في قدرتهم أن يبتعدوا عن القرآن، وألا يغترفوا من معينه تثبيتاً لقواعدهم، فلجئوا [كذا] إلى التأويل والتخريج، وبذلك تزاحمت الأقوال في معظم مسائل النحو، نتيجة لهذا التأويل والتخريج، فترى في المسألة قولين وأقوالاً، ورأيين وآراء»[46]. وقد فسّر باحثون آخرون إكثارَ النحويين من تأويل الآيات المخالفة للقياس بأنه جاء نتيجة النقص في استقرائهم اللغة[47]، في حين تفترض فلسفة العلم الحديثة أن الاستقراء التام هو من سمات العلم غير المضبوط، وأن العلم المضبوط يجب أن يتسم بـ «الاستقراء الناقص».

وفي العموم، لم يقتصر التأويل على القرآن، بل إن أكثر ما يكون ذلك في الشعر[48]، الذي هو، عملياً، المادة الأساسية التي قامت عليها نظرية النحو العربي[49]. لقد أصبح «التأويل» مبدأ من مبادئ هذه النظرية، ذلك أن النحويين ـ على نحو ما يقول إبراهيم السامرائي (١٩١٦ ـ ٢٠٠١) ـ «لجأوا للتأويل والتعليل ليردّوا هذه المسائلَ الخارجة إلى قواعدهم، [. . .] فتأوّلوا ما وسعهم التأويل وحملوا على الخطأ ما لم يستطيعوا ردّه إلى وجه»[50].

لقد حاول النحويون، إجمالاً، أن يُجروا على سنن الأصول التي استنبطوها

---

(٤٦) عبد الحميد سيد طلب، **تاريخ النحو وأصوله** (القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٧)، ص ٨٤.

(٤٧) انظر: عبد الجبار علوان النايلة، **الشواهد والاستشهاد في النحو** (بغداد: مطبعة الزهراء، ١٩٧٦)، ص ٢٠٩.

(٤٨) انظر: الحسن بن أحمد أبو علي الفارسي، **الحجة في علل القراءات السبع**، تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجّار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، تراثنا، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٤٩) انظر: النايلة، المصدر نفسه، ص ٢٩ وما بعدها.

(٥٠) إبراهيم السامرائي، **النحو العربي: نقد وبناء** (بيروت: دار الصادق، ١٩٦٨)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

ويفسّر السامرائي ظهور هذا المبدأ في نظرية النحو العربي بتأثر النحويين بمنهج المتكلمين القائم على التعليل، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧.

وقبل ذلك، كان المستشرق الألماني غوستاف فيل (١٨٠٨ ـ ١٨٨٩) قد فسّر ميلَ النحويين البصريين إلى التأويل بوجود بعض المعتزلة والخوارج بين أئمة النحاة، انظر: فايل، «مقدمة كتاب الإنصاف: ترجمة عربية مطبوعة على الآلة الكاتبة،» ص ٥، نقلاً عن: النايلة، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

من العربية و«أن ينزلوا على حكمها كلَّ نص يجيء مخالفاً لها»[٥١].

وفي جميع الأحوال، تبقى هذه المسألة حسّاسة ودقيقة جداً، ذلك أنها تخص لغة القرآن. غير أنني أعتقد أن فهم هذه المسألة بهذه الكيفية، أي باعتقاد أن الظواهر النحوية الغريبة في القرآن هي جزء من المظاهر الأولى والمبكّرة للتحول النحوي الذي أصاب اللغة العربية، وأن النحويين رتّبوا مواضعَ نظرية ملائمة لهذه الظواهر التي تخالف نظريتهم النحوية القياسية بأن أخضعوها للتأويل بما ينسجم وهذه النظرية، أو بأن قالوا عنها إنها ظواهر «شاذّة» أو «قليلة» أو «غريبة» أو سوى ذلك، أقول: إن هذا الفهم يحلّ جملة من المشاكل التي ظهرت في الثقافة العربية الإسلامية، وفي مقدمتها مواضع الاختلاف بين لغة القرآن ومقاييس النحويين، ومشكلة الاحتجاج بالقراءات القرآنية وسلامة لغة القرّاء، ثم الصدام الذي ظهر بين النحويين، من جهة، والفقهاء المدافعين عن لغة القرّاء، من جهة أخرى.

لقد اتخذ موقف النحويين من لغة القرآن شكلَ معارضة للقراءات القرآنية لا للقرآن نفسه، بما أن القرآن رُوي شفاهاً بقراءات متعددة؛ إذ إن «مقصود النحاة بلفظ (القرآن) في مجال الاستشهاد النحوي عبارة عن عدد من القراءات التي قد يكون بين إحداها والأخرى، خلاف في صوت أو لفظ أو تركيب نحوي، لآية من آيات كتاب الله»[٥٢]، هذا مع أن النحويين أنفسهم عدّوا القراءة سنّة متبعة. يقول سيبويه (توفي ١٨٠ هـ): «إن القراءة لا تُخالَف لأن القراءة السنّة»[٥٣].

يوضّح السّيوطي (توفي ٩١١ هـ) أنه «كان قوم من النحاة المتقدّمين يعيبون على عاصم وحمزة [توفي ١٥٠ هـ] وابن عامر [توفي ١١٨ هـ] قراءات بعيدة في العربية وينسبونهم إلى اللحن»[٥٤]، بل لقد كثُر بين النحويين تلحين القراءة، تستوي في ذلك عندهم القراءات المتواترة وغيرها، والقراءات السبع وسواها[٥٥].

---

(٥١) انظر: أبو علي الفارسي، **الحجة في علل القراءات السبع**، المقدمة، ص ٢٣.

(٥٢) عبد الله محمد الكبش، **أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة النحوية حتى أواخر القرن الثاني الهجري: دراسة تحليلية نقدية في تأريخ النحو القرآني** (طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٢٩٩.

(٥٣) أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، **كتاب سيبويه**، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، ٥ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ج ١، ص ١٤٨.

(٥٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **كتاب الاقتراح في علم أصول النحو**، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمد أحمد قاسم (طرابلس: جروس برس، ١٩٨٨)، ص ٣٧.

(٥٥) انظر: محمد عبد الخالق عضيمة، **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، ١١ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٢)، ص ١٩.

وعموماً، يقترح أحمد مكي الأنصاري تصنيفاً للنحويين، بحسب موقفهم من القراءات القرآنية، على فريقين: «فريق سلّم بكل ما جاء في القرآن بقراءاته المتعددة، المتواترة وغير المتواترة، كما أن بعضهم سلّم كذلك بالقراءات الشاذّة، واعتمدها في الاستشهاد، ودافع عنها بالاحتجاج لها، وتوثيقها، من لغات العرب الفصحاء، وفريق آخر عارض بعض القراءات على اختلاف درجاتها، ولم يفرّق بين المتواترة، أو الآحادية، أو الشاذّة من باب أولى»[٥٦].

غير أن الشائع في تأريخ البحث النحوي العربي أن الموقف من القراءات القرآنية اتخذ اتجاهين: بصْري وكوفي[٥٧]، فإذا رفض البصريون الاحتجاجَ بكل القراءات إلا ما وافق القياسَ أو قبِل التأويل[٥٨]، احتجّ الكوفيون بها كلها[٥٩]. ويصف مهدي المخزومي (١٩١٩ ـ ١٩٩٣) القراءات بأنها «مصدر هام من مصادر النحو الكوفي»[٦٠]. ويفسّر الباحثون موقفَ الكوفيين هذا من القراءات بأنه متأثر بمدرسة الإقراء في الكوفة، وهم يلاحظون أن رأس المدرسة الكوفية (الكسائي، المتوفي سنة ١٨٩ هـ) هو مقرئ أصلاً[٦١].

والخلاصة، إذا تذكّرنا أن الأصول التأريخية للنحو العربي هي أصول بصرية، نجد أن جميع القراءات بدون استثناء أصابها الطعن والتجريح

---

(٥٦) أحمد مكي الأنصاري، **نظرية النحو القرآني: نشأتها وتطورها ومقوماتها الأساسية** (القاهرة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٩٨٤)، ص ١٨.

(٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧؛ عبد العال سالم مكرم، **أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية**، ط ٢ (الكويت: مؤسسة علي جراح الصباح، ١٩٧٨)، وحازم سليمان الحلي، **الكوفيون والقراءات** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٥٨) انظر: مهدي المخزومي، **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**، ط ٣ (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٦)، ص ٣٣٧؛ وخديجة الحديثي، **الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه** (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٧٢)، ص ٤٧؛ عبد الرحمن السيد، **مدرسة البصرة النحوية: نشأتها وتطورها** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٨)، ص ٢٣٠ وما بعدها، وإبراهيم السامرائي، **المدارس النحوية: أسطورة وواقع** (عمّان: دار الفكر، ١٩٨٧)، ص ٢٢. غير أن بعض الباحثين يفصِّل في موقف البصريين من القراءات القرآنية، فيرى أن الموقف المتشدّد من القراءات في النحو البصري هو موقف تطور لاحقاً. فإذا رجعنا إلى سيبويه، نجده يستشهد بالقراءات القرآنية، بدون أن يكون له مثل هذا الموقف المتشدّد، انظر: الكيش، **أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة النحوية حتى أواخر القرن الثاني الهجري: دراسة تحليلية نقدية في تأريخ النحو القرآني**، ص ٣٠٧ وما بعدها.

(٥٩) انظر: مكرم، المصدر نفسه، ص ٥٧؛ النايلة، **الشواهد والاستشهاد في النحو**، ص ٢٧٩، والحلي، المصدر نفسه، ص ٣٧، بل لقد ذهب عبد الجبار علوان إلى أن الكوفيين أقاموا قواعد نحوية استناداً إلى هذه القراءات، وإن كانت أحادية أو شاذّة، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٦٠) المخزومي، المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

(٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧.

والمعارضة، بالقدر الذي خالفت فيه قواعدَ النحويين وقياساتهم[٦٢]. وقد أحصى محمد عبد الخالق عضيمة (١٩١٠ ـ ١٩٨٤) اللحونَ التي وُجِّهت إلى هذه القراءات[٦٣]، وكان نصيب القراءات السبع منها الآتي: سبعة في قراءة عاصم (التي تمثّل النص المعتمد حالياً للقرآن)، في حين بلغت ثمانية عشر في قراءة عبد الله بن عامر، وتسعة في قراءة عبد الله ابن كثير (توفي ١٢٠ هـ)، وخمسة عشر في قراءة حمزة بن حبيب الزيات (توفي ١٥٨ هـ)، وسبعة في قراءة أبي عمرو بن العلاء (توفي ١٥٤ هـ)، واثني عشر في قراءة نافع (توفي ١٦٩ هـ)، وأحد عشر في قراءة الكسائي[٦٤].

ـ كانت مسألة بناء الخبرة اللازمة لفهم القرآن تسير بتوجيه من افتراض أن القرآن يشكّل كلاً واحداً، أي أنه نص منسجم دلالياً وذو وحدة دلالية منقطعة. هذا الافتراض تأسّس على تقديم نسخة مركزية من القرآن أيام الخليفة عثمان بن عفّان، أي أن المركزية المصحفية كان يسحب إليها تأسيسَ مركزية دلالية للقرآن، فلم يعد القرآن مصحفاً مركزياً فقط، بل إنه، الآن، مركز للتشريع والمعرفة. وقد برز هذا الافتراض مع عملية بناء القرآن منذ أواسط القرن الأول، التي تكفلت بتأصيل القرآن أصلاً وبناء مفهوم تجريدي له، ومن ثم، تقديمه من حيث هو واقعة ثقافية، وليس مجرد كلمات مسطورة. هذه العملية كانت متضمنة داخل بناء الذاكرة الثقافية العربية ومتزامنة معها، ومتطورة بتطورها.

لقد اعتنت عملية بناء القرآن بماهيته الدلالية، أي بما هو معنى أصلاً. ولذلك، عمل المسلمون على توفير «سياج نظري» لصون هذه الوحدة الدلالية «المفترضة»، وذلك بتقديم مبحث «المحكم والمتشابه»، ومنذ وقت مبكر[٦٥]، وهو ما سأتناوله لاحقاً.

يوضح نصر حامد أبو زيد أن القدماء حين لاحظوا الاختلاف في دلالات بعض الآيات القرآنية، حاولوا أن يوضّحوا أن هذا الاختلاف لا يؤدي إلى

---

(٦٢) انظر: الأنصاري، **نظرية النحو القرآني: نشأتها وتطورها ومقوماتها الأساسية**، ص ١٤٤.

(٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٤، وعضيمة، **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، حيث يضم كتاب عضيمة **دراسات لأسلوب القرآن الكريم** تتبّعاً وإحصاء دقيقين للقراءات التي لحنها النحويون، سواء السبع وسواها، وللنصوص النحوية التي تكشف عن هذا التلحين.

(٦٤) انظر: عضيمة، المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٤٣.

(٦٥) انظر: ابن سلام، **فضائل القرآن ومعالمه وآدابه**، ج ٢، ص ٩٥، وابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٧.

تناقض في دلالة النص، بل إنه دالّ على إعجازه من جهة أولى[٦٦]، يقول: «إن اختلاف الناس حول النص يرتدّ في جانب منه إلى (اختلاف) النص ذاته، وهو اختلاف أوهم التناقض. من هنا يحرص العلماء على إزالة هذا الوهم، ومن هنا ينبع الاتفاق بين الفرق المختلفة على نفي التناقض عن القرآن. [...] إنه اختلاف قد يرتدّ في جزء منه إلى طبيعة اللغة، فهو اختلاف طبيعي مردود إلى الطبيعة اللغوية للنص، أو لنقل بلغة معاصرة: اختلاف مردود إلى آلية النص في تحديد طبيعته الخاصة. وهذه الآلية الخاصة [...] هي التي تجعل فعل القراءة ـ والتأويل من ثم ـ جزءاً من آليات النص»[٦٧].

وينقل أبو زيد ما ينسبه الزركشي (توفي ٧٩٤ هـ) إلى الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) من قوله إن «كلام الله منزّه عن [...] الاختلافات، فإنه على منهاج واحد في النظم، مناسب أوله آخره، وعلى مرتبة واحدة في غاية الفصاحة، فليس يشتمل على الغث والسمين، ومسوق لمعنى واحد، وهو دعوة الخلق إلى الله تعالى، وصرفهم عن الدنيا إلى الدين»[٦٨].

لقد سمح هذا بقيام ما يعرف في علوم القرآن بـ «علم المناسبة»، وهو العلم الذي ينطلق من افتراض أن النص القرآني وحدة بنائية مترابطة الأجزاء، وتنحصر مهمة المفسّر في اكتشاف علاقات النص، أو «المناسبات» التي تربط آية بآية من جهة، وسورة بسورة من جهة أخرى[٦٩].

ـ لقد تمخضت هذه المعطيات (التحول النحوي للغة العربية، ومحاولة فهم القرآن الذي يشكّل وحدة دلالية منقطعة) عن مبدأ أساسي في علوم القرآن، وفي الفكر الإسلامي عموماً، هو مبدأ «المحكم والمتشابه»، الذي كان التعبيرَ النظري عن الأساس اللغوي لإشكالية فهم القرآن. وقد تبلور هذا المبدأ في وقت مبكر، ربما يعود إلى أواسط القرن الهجري الأول، مع أن هذين المصطلحين، «المحكم» و«المتشابه»، لم يتبلورا، من حيث هما مصطلحان، قبل أواسط القرن الثاني. يلاحظ أبو زيد، من خلال استقرائه نصين مبكرين، هما **رسالة في القدر**

---

(٦٦) انظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٨٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٦٨) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج ٢، ص ٤٧.

(٦٩) انظر: أبو زيد، المصدر نفسه، ص ١٦٠.

للحسن البصري (توفي ١١٠ هـ) و**الأشباه والنظائر في القرآن الكريم** لمقاتل بن سليمان (توفي ١٥٠ هـ)، أن هاتين الكلمتين لم تُستعملا، بمعناهما الاصطلاحي، في النصف الأول من القرن الثاني؛ إذ لم يستعملهما، بهذا المعنى، لا الحسنُ، ولا مقاتل، في رسالتين تخصان القرآن[٧٠]. غير أنني أعتقد أن لهذا المبدأ، وإنْ لم يتبلور اصطلاحياً إلا مع أواسط القرن الثاني، جذوراً تأريخية ترجع إلى أواسط القرن الأول؛ فهو يمثل جوهرَ إشكالية القرآن اللغوية. ولذلك، أفترض أن ظهوره الأول كان مع أواسط القرن الأول، وسأستعمله، هنا، بهذا المعنى.

يستند هذا المبدأ إلى الآية: **﴿هو الذي أنزل عليك الكتابَ منه آيات محكمات هنّ أمُّ الكتاب وأُخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾**[٧١]، وهو يقوم على أساس العلاقة بين المنطوق اللغوي لآيات القرآن، وما تدل عليه.

وقد حدّد المصنّفون الأقدمون في علوم القرآن أربعة أشكال لهذه العلاقة، تتحدّد بالتدرّج من الوضوح إلى الغموض في دلالة الآية:

- الشكل الأول هو ما أُطلق عليه «النص»، وهو الذي يدل بمنطوقه على معنى لا يحتمل غيره.
- والشكل الثاني هو «الظاهر»، وهو الذي يدل، بمنطوقه، على معنيين أو أكثر، المعنى الظاهر منهما هو المعنى الراجح.
- والشكل الثالث هو «المؤوّل»، وهو الذي يدل، بمنطوقه، على معنيين أو أكثر يُحمَل على المرجوح منها لدليل.
- والشكل الرابع هو «المجمَل»، وهو الذي يدلّ، بمنطوقه، على معنيين أو أكثر، كلها سواء، إذ يصعب تحديد المعنى المراد[٧٢].

---

(٧٠) انظر: نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١٤٧ ـ ١٤٩. غير أن ابن النديم (توفي سنة ٣٨٥هـ) يذكر أكثر من رسالة في «متشابه القرآن» لمؤلفين ترجع سنوات وفياتهم إلى أواسط القرن الثاني، منهم مقاتل بن سليمان نفسه، وكذلك حمزة بن حبيب الزيات، ونافع. انظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص ٣٩.

(٧١) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٧.

(٧٢) انظر: أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، ص ١٧٩.

وتتصنّف هذه الأشكال الأربعة على «المحكم» و«المتشابه» إذ تنقسم آيات القرآن إلى قسمين: قسم محكم، وهو ما تكون دلالته واضحة أو راجحة، وهو «النصّ» و«الظاهر»، وقسم متشابه، وهو ما تكون دلالته غيرَ واضحة وغير راجحة، وهو «المؤوَّل» و«المجمَل»، ويسمى أحياناً «المشكل»[٧٣].

يرى أبو زيد أن مبدأ «المحكم والمتشابه» يكشف عن أن آلية الوضوح والغموض هي سمة من سمات النص القرآني؛ فقد فُهم «المحكم» بأنه الواضح الذي لا يحتاج إلى تأويل، وفُهم «المتشابه» بأنه الغامض المحتاج إلى تأويل. وقد كان القانون الذي اتفق عليه العلماء هو ضرورة ردّ المتشابه إلى المحكم، أي تأويل الغامض استناداً إلى الواضح[٧٤]، أي أن «التأويل» هو ما تستدعية الآيات المتشابهات[٧٥].

وإذا عرفنا أن القدماء صرّحوا بأن «النصوص» نادرة، إذ يقول السّيوطي إنه «نُقل عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بندرة النصوص في الكتاب والسنّة»[٧٦]، بسبب من طبيعة اللغة التي تعتمد التجريدَ والتعميم في دلالتها[٧٧]، فإننا سنحدّد، بوضوح، أهمية «التأويل» في فهم القرآن. يقول الزركشي: «إنما حملهم على التأويل وجوبُ حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة [. . .] وليس من المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنما يكون في الألفاظ، واستعمال المجاز لغة العرب»[٧٨].

ـ إذن، ظهر مبدأ «التأويل» مبكّراً في الثقافة العربية الإسلامية. وقد كان يرتبط، بوثاقة، بالأساس اللغوي لإشكالية فهم القرآن، أو على وجه التدقيق، بمبدأ «المحكم والمتشابه»، انطلاقاً من آية المحكم والمتشابه نفسها، التي كان شطرها المتأخر معنياً بـ «التأويل»: **﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويلَه إلا الله والراسخون في العلم**

---

(٧٣) هذان التحديدان تحديدان إجماليان لكل من (المحكم) و(المتشابه)، إذ ثمّة تحديدات أخرى كثيرة. انظر: الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج ٢، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٥.

(٧٤) انظر: أبو زيد، المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٧٥) هذا الحُكم عام، ولا يعني أن ليس ثمة تأويل في الآيات المحكمات.

(٧٦) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ٤ ج (بيروت: دار الندوة الجديدة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣١.

(٧٧) انظر: أبو زيد، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٧٨) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج ٢، ص ٨٠.

يقولون آمنّا به﴾[٧٩]، فـ «التأويل»، الذي يمثّل الشكلَ الثالث فقط من أشكال العلاقة بين منطوق القرآن ودلالته، أُطلق ـ عموماً ـ على عملية فهم المتشابه، أو بالأحرى، على عملية استنباط الدلالة القرآنية، استناداً إلى ورود لفظة «التأويل» في الآية السالفة. يجمع السيوطي في كتابه **الإتقان في علوم القرآن** مجموعة من التحديدات التي وضعها القدماء لـ «التأويل»، وهي كلها تحديدات لغوية محضة، فالتأويل هو «صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني»، وهو «توجيه لفظ متوجِّه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة»، وهو «تفسير باطن اللفظ»، وهو «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط»[٨٠].

وقد ظل هذا التحديد دائراً، سواء عند المتقدمين أو المتأخرين، إذ يُعرَّف «التأويل»، الآن، بأنه «صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به»[٨١]. ولا ينفي الأساسَ اللغوي للتأويل ما يراه بعض علماء المسلمين من أن علوم اللغة، بالنسبة إلى القرآن، هي «علوم قشر وصدف»، بحسب تعبير الغزالي[٨٢]، من جهة أن ألفاظ القرآن وأصواته وإعرابه هي كالصدف، قياساً بمعاني القرآن، التي هي جواهره، على وفق ما يتصور.

ـ لقد ظهر مبدأ «التأويل» في مرحلة دقيقة من تأريخ الثقافة العربية الإسلامية. ومع أن أساسه لغوي، على نحو ما وجدنا، فإن جملة من العوامل الأخرى كانت تغذّيه وتنمّيه؛ إذ كان ذلك العصر عصرَ ظهور الخلافات والفرق العقائدية والسياسية. وبما أنه كان يجري، في الوقت نفسه، بناءُ القرآن وتحديده أصلاً مرجعياً للخطابات السياسية والعقائدية في هذه الثقافة، ارتبطت هذه الخطابات بالقرآن عبر رابط التأويل. من هنا، اتّخذت مسألة التأويل أهمية بالغة، ودُوِّرت المسائل اللغوية، التي مثّلت أساسَ التأويل، على الخلافات والصراعات السياسية

---

(٧٩) أشير هنا، إلى أن لفظة «التأويل» ومشتقاتها وردت في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، وبمعانٍ متعدّدة، من نحو تعبير الرؤيا، والتنبؤ، والتفسير، وسوى ذلك، انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (القاهرة: دار مطابع الشعب، ١٩٥٨)، مادة [تأويل].

(٨٠) كل هذه التحديدات منقولة من: السّيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج ٢، ص ١٧٣.

(٨١) عمر يوسف حمزة، «منهج السلف في بيان المحكم والمتشابه،» **الحضارة الإسلامية** (وهران)، العدد ٥ (١٩٩٨)، ص ١٥.

(٨٢) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودرره**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط ٥ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣)، ص ١٨ ـ ١٩.

والعقائدية. يقول نصر حامد أبو زيد إن تأويل القرآن ارتبط «بالخلاف حول المحكم والمتشابه من جهة، وبالخلافات السياسية والعقائدية من جهة أخرى»(٨٣). وقد حاول أبو زيد أن يوضح العلاقة الدائرية التي ربطت هذه الأركان الثلاثة (المحكم والمتشابه، والتأويل، والخلافات السياسية والعقائدية)؛ إذ عمل تأويل القرآن على ظهور فئة «المرجئة» وتسويغ مفهومَي «الجبر» و«الإرجاء»، ومن ثم استغلالهما سياسياً من لدن الأمويين، لإعطاء غطاء مفهومي شرعي للسلوك السياسي للخلفاء الأمويين وعمّالهم(٨٤). وفي المقابل، عمل التأويل المخالف على ظهور مفهوم «القَدَر»، الذي اتّخذ غطاء مفهومياً لعدد من الثورات ضد حكم الأمويين(٨٥). والأهم هو أن هذا المناخ نفسه قاد إلى ظهور إحدى أهم فرق العقائد الإسلامية، وهي «المعتزلة»، التي كانت ـ عملياً ـ أولَ مَن حاول أن ينظّر لمبدأ «التأويل»، ويضع أصولاً عامة له «فقد وجدوا [= المعتزلة] في (المحكم والمتشابه) [. . .] منفذاً لإرساء ضوابط التأويل. [. . .] وهكذا ترتبط قضية التأويل والمحكم والمتشابه بالنسق العام للفكر الاعتزالي»(٨٦).

ثالثاً: آليات البناء التأريخي

لقد عبّرت إشكالية اللغة العربية عن نفسها بأكثر من وجه. وتتعدّد وجوه هذه الاستجابة بين الاستجابة السياسية، التي تمثّلت في سياسة التعريب التي بدأها الخليفة عبد الملك بن مروان (توفي ٨٦ هـ) سنة ٧٥ للهجرة، والعملية الضخمة التي وصفتُها بأنها أحد الأعمال الكبرى في تأريخ الثقافة العربية الإسلامية وأحد معطياتها التأريخية، تلك هي «البناء التأريخي للغة العربية»، التي تمثّل ـ عملياً ـ التعبيرَ الأساسي عن تلك الإشكالية.

لقد اكتفيتُ، في ما تقدّم، بالتحديد الخارجي لهذه العملية، وسأحاول، الآن، تحديدَ نظامها الداخلي، أو لأقُل: تحديد الآليات التي اعتُمِدت لإنجاز عملية البناء التأريخي للغة العربية.

---

(٨٣) أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة**، ص ١٤١.

(٨٤) ينقل أبو زيد رواية حادثة قتل عبد الملك بن مروان لعمرو بن سعيد بن العاص (توفي سنة ٧٠هـ) وعدَّ أن ذلك قد حدث بـ «قضاء الله السابق والأمر النافذ». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٨٥) انظر: المصدر نفسه، تمهيد: الإطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

غير أنني سأقف، أولاً، عند سياسة التعريب، بوصفها الشكلَ التعبيري الأول عن تلك الإشكالية، مع أنها كانت متزامنة مع بدء عملية البناء التأريخي تلك.

لقد اكتفى المفكرون العرب المعاصرون بتحديد الأهمية اللاحقة التي اكتسبتها وأسّستها سياسة التعريب. يرى أبو يعرب المرزوقي (وُلد ١٩٤٧) أن هذه السياسة هي التي قامت بعملية الترميز الاجتماعي، وأحدثت في الوجود الاجتماعي العربي المحدِّدات المضمونية والشكلية التي حافظت على كيان الأمة العربية(٨٧)، فضلاً على أنها أسّست العهدَ العلمي الكوني الثاني، عهد سيادة اللغة العربية، بعد اليونانية وقبل اللاتينية؛ إذ ما كان ممكناً، بدون هذا العمل، أن تقوم الكتابة والتوثيق والتعليم والتنظير باللغة العربية(٨٨). ويرى محمد عابد الجابري أن هذه السياسة كانت حادثاً تأريخياً مهماً؛ فهي، من جهة أولى، عملت على تطويع اللغة العربية وإغنائها وتحويلها إلى لغة حضارية علمية(٨٩)، ولم تقتصر، من جهة أخرى، على عملية تعريب الدواوين، بل كانت، أيضاً، تعريباً لـ «كتّاب الدواوين، أي للأطر الفنية (الأعجمية) التي كانت تتولى الشؤون الإدارية في الدولة العربية. ذلك أن هؤلاء الفنيين الأعاجم [...] قد اضطروا إلى تعلم العربية للحفاظ على مناصبهم ومكانتهم الاجتماعية. [...] هكذا تكون اللغة العربية، ومن ورائها الفكر العربي الإسلامي، قد اغتنت بعملية تعريب الدواوين في مجالين: مجال المصطلحات والمفاهيم والتراكيب الفنية، ومجال الأطر ـ أو الكوادر»(٩٠).

غير أن المفكرين العرب لم يُعنوا بتحديد الظروف الموضوعية التي أنتجت سياسة التعريب وصاغتها، وهو ما سأحاول توضيحه هنا.

بدءاً، أود أن أنبه إلى أن ربط هذه السياسة بإشكالية اللغة العربية وعَدَّها نتاجاً لها لا يجعلان منها مجرد إشكالية لغوية، كما أن طابعها السياسي لا يمكن أن يختزلها بكونها مجرد إجراءات بيروقراطية. وإجمالاً، كانت الإشكاليات الثقافية في الثقافة العربية الإسلامية تجد لنفسها تعبيرات سياسية. ودائماً، كانت

---

(٨٧) انظر: أبو يعرب المرزوقي، **الابستمولوجيا البديل: محاولة في فقه العلم ومراسه** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥)، ص ١٦.

(٨٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣.

(٨٩) انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٦٨.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

هناك تدخّلات أو إجراءات سياسية في مثل هذه الإشكاليات الثقافية. وأحياناً، كانت الدولة تقود أو تدير أو تخوض الصراعات الثقافية.

إن البعد السياسي لعملية التعريب وإشراف الدولة عليها لا يدلان على حادث سياسي، بقدر ما يدلان على حادث ثقافي. فهما نوع من الاستجابة السياسية لإشكالية ثقافية. ويرى بيير بورديو أن ثمة علاقة تبعية شديدة الوضوح بين آليات السيطرة السياسية وما يسمّيه «آليات تكوين الأثمان اللغوية المميِّزة لوضع اجتماعي معين»[٩١].

شملت سياسة التعريب تعريبَ الدواوين والقراطيس وتعريب النقد وإصلاحه. وقد تناول تعريب النقد إلغاء آثار الصور والكتابات اليونانية والفارسية، وأحلّ محلها كتابات عربية[٩٢]. أما دواوين الخراج، فعُرِّبت بعد أن أقرّ المسلمون، مدة من الزمن، اللغات التي كانت عليها، وهي الإغريقية في الشام، والقبطية في مصر، والفارسية في العراق. وقد ظلّ كتّاب الدواوين من أهل البلاد أنفسهم من النصارى والمجوس، على نحو ما كانوا عليه في عهد الدول السابقة[٩٣]. أما سجلات ديوان العطاء، الذي أنشأه الخليفة عمر بن الخطاب سنة ٢٠ هـ، فقد كانت أصلاً بالعربية، لأنها تخص المقاتلين العرب المشاركين في الفتوحات.

لقد كان التعريب يعاصِر ويناظِر جملة من الأحداث المهمة التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية آنئذ. ولذا، لا يمكن فهمه بغض النظر عن هذا النسيج الكامل:

● فقد عاصر حركةَ الفتوحات الإسلامية، واندرج في ما تمكن تسميته «الفتوحات اللغوية»، التي تعني نشرَ اللغة العربية. وكنت نقلتُ، آنفاً، نص عبد العزيز الدوري الذي يرى فيه أن حركة التعريب سارت في اتجاهين: «اتجاه بشري، ويتصل بانتشار العرب على نطاق واسع في الأمصار الجديدة واستقرارهم فيها، واتجاه ثان ـ وهو الأشمل ـ ثقافي يتصل بانتشار العربية

---

(٩١) انظر: بيير بورديو، **أسئلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي**، ترجمة إبراهيم فتحي (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٥)، ص ١٤٢.

(٩٢) انظر: عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ٢٠٢ وما بعدها.

(٩٣) انظر: جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ٥ ج (بيروت: دار ومكتبة الحياة، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢٢٢.

وبسيادة العربية لتصبح لغة الثقافة، ثم تكوين الثقافة العربية لتمثّل روحَ العربية وتراثها وقيمها»[٩٤].

● أن هذا التعريب يعني اكتمالَ الشكل العربي للدولة الإسلامية؛ فبعد أن توافرت المعطيات الموضوعية اللازمة لقيام الدولة في الإسلام، أدمجت هذه الدولة في داخلها التقاليدَ الإدارية الفارسية والبيزنطية، قبل أن تُعرَّب مع هذه السياسة.

● كما أن تعريب الدواوين يسبق، بقليل، ويزامن، إلى حد ما، ظهورَ التدوين في الثقافة العربية الإسلامية. لنقُل: إن التعريب ينتمي إلى الفضاء التأريخي نفسه الذي أنتج هذين الحادثين: الفتوحات اللغوية، والتدوين، غير أن الأهم أنه كان مزامِناً لظهور الجهود الأولى التي عملت على اللغة العربية، ولا سيما نقط الإعراب الذي قام به أبو الأسود الدؤلي (توفي ٦٩ هـ)، وكان أولَ حسّ نحوي في تأريخ الثقافة العربية الإسلامية، والبدء بعملية جمع اللغة وروايتها.

لقد كان التعريب الوجه الآخر لهذه الأعمال والحوادث كلها، التي تستند إلى دوافع واحدة، تقف وراءها وتُشكِّلُها.

رابعاً: التمفصل المزدوج للبناء التأريخي

كانت عملية البناء التأريخي للغة العربية ذات تمفصل مزدوج، هو التمفصل المزدوج نفسه الذي تقوم عليه اللغات البشرية كافة: فمن جهة، هناك البناء المعجمي، ومن جهة أخرى، هناك البناء النحوي، أو لنقُل: لقد انقسم البناء التأريخي للغة العربية إلى هذين العملين (أو الخطين) اللذين سارا معاً بشكل متواز.

يتشكّل **العمل الأول** من الجهود اللغوية والمعجمية التي نهضت بعملية جمع مفردات اللغة وألفاظها وروايتها، بما أسهم في ما بعد، في تشكيل مادة المعجم العربي. ويمكن أن نحدّد نقطة بداية لهذا الخط الجهودَ الأولى التي بدأ بها الصحابي عبد الله بن عباس (توفي ٦٨ هـ) في ما صنّف في «التفسير اللغوي للقرآن»، ثمّ ظهور معجم العين للخليل بن أحمد (توفي ١٧٠ هـ)، ولاحقاً رسائل الموضوعات مع أوائل القرن الثالث للهجرة.

---

(٩٤) الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**، ص ٦٦.

ويتشكّل **العمل الثاني** من الجهود التي حاولت استنباط النظام النحوي للغة العربية، بما أسهم، في ما بعد، في تشكيل مادة النحو العربي. ويبدأ هذا الخط بظهور نقط الإعراب الذي وضعه أبو الأسود الدؤلي، وصولاً إلى **ظهور كتاب سيبويه**.

لقد أدّى أهذا التمفصل المزدوج للبناء التأريخي للغة العربية إلى ظهور معرفتين متمايزتين ضمن العلوم اللسانية العربية، **الأولى** عُرفت في تأريخ الثقافة العربية الإسلامية بـ «اللغة»[٩٥]، وهي التي أنتجها البناء المعجمي، **والأخرى** عُرفت بـ «النحو»، وهي التي أنتجها البناء النحوي.

إن هذا التقسيم، أو التمييز، ذو طبيعة إبستيمولوجية، فكلتا هاتين المعرفتين تنتمي إلى نظام إبستيمولوجي مختلف عن النظام الذي تنتمي إليه المعرفة الأخرى.

وإن عدداً من النصوص القديمة يتضمن وعياً واضحاً بذلك. يقول أبو البركات الأنباري (توفي ٥٧٧ هـ) بصدد ردّ إنكار القياس في النحو: «إعلم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق، لأن النحو كله قياس، ولهذا قيل في حدّه: (النحو علم بالمقاييس المستنبَطة من استقراء كلام العرب)، فمَن أنكر القياسَ فقد أنكر النحوَ، ولا نعلم أحداً من العلماء أنكره لثبوته بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة. [. . .] فإن قيل: (نحن لا ننكر النحوَ لأنه ثبت استعمالاً ونقلاً لا قياساً وعقلاً) قلنا: هذا باطل، لأنّا أجمعنا على أنه إذا قال العربي: (كتب زيد)، فإنه يجوز أن يُسند هذا الفعل إلى كل اسم مسمّى يصحّ منه الكتابة سواء كان عربياً أو أعجمياً نحو: زيد وعمرو وبشير وأردشير، إلى ما لا يدخل تحت الحصر، وإثباتُ ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال. وكذلك القول في سائر عوامل النحو الداخلة على الأسماء والأفعال الرافعة والناصبة والجازمة، فإنه يجوز إدخال كلّ عامل منها على ما لا يدخل تحت الحصر، فإنه يتعذّر في النقل دخول كل عامل من العوامل على كل ما يجوز أن يكون معمولا له. [. . .] فلو لم يجزِ القياسُ واقتُصِر على ما ورد في النقل من الاستعمال، لأدّى ذلك إلى ألا يفي ما نخصّ بما لا نخصّ، وبقي كثير من المعاني لا يمكن التعبير عنها لعدم

---

(٩٥) تشير كلمة «اللغة»، هنا، إلى معنى خاص، وهو أحد المعاني التي تواتر استعمالها في الثقافة العربية الإسلامية إلى جانب المعاني الأخرى. ويتضمن هذا المعنى الإشارة إلى نمط معرفي خاص يتمثل في الأعمال المعجمية التي قام بها اللغويون العرب، من نحو رسائل الموضوعات والمعجمات الكاملة.

النقل وذلك مناف لحكمة الوضع، فلذلك وجب أن يوضَع وضعاً قياسياً عقلياً لا نقلياً، ألا ترى أن اللغة لما وُضعت وضعاً نقلياً لا عقلياً لم يجز إجراءُ القياس فيها، واقتُصِر فيها على ما ورد به النقل؟ ألا ترى أن القارورة سُمِّيت قارورة لاستقرار الشيء فيها، ولا يُسمَّى كلُّ ما يُستقَر فيه قارورة، وكذا سُمِّيت الدارُ داراً لاستدارتها، ولا يُسمَّى كلُّ مستدير داراً؟»[٩٦].

يوضح هذا النص، المهم في بابه، أن «النحو» علم عقلي استنباطي يقوم على القياس، في حين تمثّل «اللغة» علماً نقلياً سماعياً. وهما، بذلك، ينتميان إلى نظامين معرفيين مختلفين: «اللغة» معرفة تنتمي إلى نمط المعارف الشفاهية، التي يقوم نظامها الإبستيمولوجي على ثلاثة أركان، هي: النقل، والأصل، والإسناد. هذه المعارف نشأت في أواسط القرن الأول للهجرة، وقد تكفّلت بأداء وظيفة محدّدة، هي بناء ذاكرة ثقافية. أما «النحو»، فينتمي إلى «مرحلة التدوين العلمي»، وهي المرحلة التي أنشأت جملة من المعارف التي لا تنتمي إلى نظام المعارف الشفاهية، وهو يحتل مكانة مركزية فيها. هذه المرحلة بدأت في أواسط القرن الثاني للهجرة. وإذا كان خط النحو يبدأ مع نقط الإعراب الذي وضعه أبو الأسود الدؤلي، ويستمر مع جهود عبد الله بن ابي إسحق الحضرمي (توفي ١١٨ هـ)، فإن هذه الأعمال تمثّل بوادرَ تأريخية لمعارف التدوين العلمي التي بدأت في أواسط القرن الثاني، بما أنها أعمال استنباطية سابقة على هذه المرحلة، وهي تناظر، في هذا، ظهورَ بعض الجهود الكلامية المبكرة، عند الحسن البصري وواصل بن عطاء وسواهما.

«اللغة»، إذن، علم معجمي، يقوم على ما تعارف عليه أهل اللغة. أما «النحو» فيقوم على القوانين المستنبطة من كلام العرب.

إن هذا التمييز لا يقدح فيه ما يقرِّره المصنِّفون في «أصول النحو» من أن «السماع» هو الدليل الأول من أدلّة «النحو»، ولا يتعارض مع قصْرنا «السماعَ» على «اللغة»، التي قلتُ إنها علم نقلي سماعي؛ فهم يقصدون بـ «السماع»: «ما ثبت في كلام مَن يوثَق بفصاحته فيشمل كلامَ الله تعالى وهو القرآن، وكلامَ نبيه صلى الله عليه وسلم، وكلامَ العرب قبل بعثته وفي زمنه وبعده، إلى أن فسدت

---

(٩٦) أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، **الأغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو**، تحقيق سعيد الأفغاني (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧)، ص ٩٥ ـ ١٠٠.

الألسنة بكثرة المولدين، نظماً ونثراً عن مسلم أو كافر»[97]، أي أنهم يقصدون بـ «السماع» المادة اللغوية التي يقوم عليها الاستنباط النحوي، في حين قصدتُ بـ «السماع»، هنا، النظامَ الإبستيمولوجي الذي يحكم «اللغة» من حيث هي شكل معرفي.

ومع ذلك، يمثّل «السماع» جزءاً من المقدمات الاستقرائية اللازمة لكل علم من العلوم، بما في ذلك العلوم الاستنباطية نفسها، ومنها ـ أو في صدارتها ـ النحو. وإذا كان ثمة استقراء شفاهي أو سماعي، فإن هذا لا ينفي أن يكون النظام الإبستيمولوجي الذي يقوم عليه النحو نظاماً استنباطياً. وهذا أمر يختلف تماماً عن أن يكون «السماع» ركناً من أركان النظام الإبستيمولوجي للعلم.

لقد قدّمت اللسانيات الحديثة تمييزاً مناظراً للتمييز بين «اللغة» و«النحو» الذي قدّمته الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ ميّزت نظرية النحو التوليدي بين «اللغة» (Language) و«النحو» (Grammar)، وعدّت اللغةَ ظاهرة لا محدودة، فهي ـ لذلك ـ غير قابلة لأن تُدرَس دراسة علمية. أما النحو، فظاهرة محدودة، وهو الذي يشكل موضوعَ اللسانيات بسبب من محدوديته هذه. يقول تشومسكي: «إني أعتبر أن محورَ الاهتمام هو النحو وليس اللغة. فاللغة ـ بالنسبة إليّ ـ تمثّل مفهوماً ثانوياً غير مهم. [. . .] أظن هذا التغيير [في موضوع اللسانيات] كان طبيعياً. وعلى عكس ما كان سائداً، فإن مفهوم «اللغة» يندرج في مستوى تجريد أبعد ما يكون من مفهوم «النحو» عن الآليات الحقيقية (بسيكوفيزيولوجية). فالأنحاء موجودة في العالم: كل واحد منها يُعتبَر مكوناً للحالة النفسية التي عليها المتكلم. أما بالنسبة إلى اللغات، فيمكن أن نفترض أنها محدّدة بالنحو أو بعوامل أخرى، لكنها ـ في جميع الحالات ـ أبعد كثيراً عن الآليات الحقيقية للدماغ من الأنحاء الممثّلة في هذه الآليات»[98].

إن التقابل بين «اللغة» و«النحو»، بوصفهما معرفتين مختلفتين، يناظر التقابلَ أو التعارض الذي ظهر في أواسط القرن الثاني بين «الحديث» و«الرأي»، ذلك أن كلاً من هذين التقابلين إنما يقوم على التعارض الإبستيمولوجي بين كل طرف من طرفيه، فإذا كان «الحديث» و«اللغة» ينتميان إلى المعارف الشفاهية،

(97) السيوطي، كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، ص ٣٦.

(98) نعوم تشومسكي، «معرفة اللغة: مكوّناتها وجذورها،» ترجمة البشير هروم، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان ١٩ ـ ٢٠ (١٩٩٢)، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

بنظامها الإبستيمولوجي الخاص، فإن «الرأي» و«النحو» يتتميان إلى معارف التدوين العلمي. لقد لاحظ عبد القادر البغدادي (توفي ١٠٩٣ هـ)، قديماً، «أن اللغويّ شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعداه، وأما النحويّ فشأنه أن يتصرف فيما نقله اللغويّ ويقيس عليه. ومثالهما: المحدِّث والفقيه، فشأنُ المحدِّث نقلُ الحديث برمته، ثم إن الفقيه يتلقاه، ويتصرف فيه بمَلَكته، ويقيس عليه الأمثال والأشباه»[٩٩].

غير أن التقابل الأول (اللغة/النحو) لم يظهر بوصفه صراعاً، كما ظهر التقابل الثاني، بسبب من أن طرفيه (اللغة والنحو) كانا طرفي التمفصل المزدوج لبناء اللغة العربية، وانتهيا إلى تشكيل مجالين معرفيين مستقلين. أما التقابل الثاني (الحديث/الرأي)، فقد ظهر صراعاً بسبب من أنه كان يخص طبيعة الاستدلال الفقهي، فأحدهما ينفي وجود الآخر على مستوى الإفتاء.

ومع ذلك، هناك وحدة إبستيمولوجية بين «اللغة» و«الحديث» من جهة، و«النحو» و«الرأي» من جهة أخرى. فإذا كان الإسناد عنصراً أساسياً في رواية اللغة كما هو في الحديث، على نحو ما يشرح نص أبي البركات الأنباري، فإن القياس، هو الآخر، عنصر أساسي في النحو، كما هو في علوم الرأي. وإذا كان النحو قياساً، فإن ظهور الإفتاء بالرأي، عند إبراهيم بن يزيد النخعيّ (توفي ٩٦ هـ) وحمّاد بن أبي سليمان (توفي ١٢٠ هـ)، عمل على بلورة مفهوم «القياس» بشكل نظري في مجال الفقه، بوصفه آلةَ الرأي وأساسه، على نحو ما نجد عند أبي حنيفة (توفي ١٥٠ هـ)[١٠٠].

ومن المهم، هنا، أن نلاحظ اختلاف المعارف التي احتلّت الموقعَ المركزي في المعارف الشفاهية عنها في معارف التدوين العلمي؛ ففي حين كان علم الحديث هو العلمَ المركزي في المعارف الشفاهية، الذي أثّر في سائر المعارف الأخرى، ومنها رواية اللغة[١٠١]، احتل النحو هذا الموقعَ في معارف

---

(٩٩) انظر: «شرح الخطب النباتية،» ص ٥ ـ ٦، نقلاً عن: الكبيسي، **أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة النحوية حتى أواخر القرن الثاني الهجري: دراسة تحليلية نقدية في تأريخ النحو القرآني**، ص ٢٩٥.

(١٠٠) انظر: محمد الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ط ٨ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٧)، ص ١٢٠.

(١٠١) انظر: عبد الحميد الشلقاني، **الأعراب الرواة: صفحات في فلسفة اللغة وتأريخها** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧)، ص ٧٠.

التدوين العلمي، من حيث إنه أول علم أكمل بناء نظام قياس شكلي لموضوعه، وهو العمل الذي سيتكرر في المعارف الأخرى، ولا سيما الفقه والأصول والكلام والفلسفة والمنطق.

لقد عمل البناء التأريخي للغة العربية على نقل صورة هذه اللغة، كما رُسمت في تلك المرحلة، أي المرحلة الممتدة من أواسط القرن الأول إلى نهاية القرن الثاني، إلى المراحل التأريخية اللاحقة، وإلى اليوم؛ أي أن معرفتنا باللغة العربية وأنظمتها المعجمية والنحوية إنما ترجع إلى تلك المرحلة وإلى عملية البناء تلك، بما تنطوي عليه هذه العملية من انتقاء وحذف وإبراز واختيار، بمعنى أن هذه العملية لم تقم ببناء اللغة العربية، كما هي على وجه الحقيقة، بل قامت ببناء نظام تجريدي لهذه اللغة، ثم عدّت الصورة التي تمخضت عن هذا البناء صورة «حقيقية»، و«مطابقة» لواقع اللغة العربية آنئذ، وهي الصورة التي استمرت إلى هذا اليوم.

يقول عبد الحميد الشلقاني إن رواية اللغة تحوّلت إلى صناعة. ولذا، كان كثير من مرويات اللغويين مبتدَعاً وغير صحيح، غير أن المعجمات كلها نقلته على أنه جزء من اللغة العربية والمعجم العربي[١٠٢].

إن هذا يقودنا إلى أن نستنتج أن المعارف اللسانية العربية، في تلك المرحلة تحديداً، لم تكن معارف قائمة على معطيات موضوعية محددة سلفاً؛ إذ كانت هذه المعارف، في حقيقتها، تقوم ببناء المعطى الموضوعي وتشكيله، أي أنها كانت تنطوي في داخلها على عمل جدلي: بناء المعطيات اللغوية، ودراستها في وقت واحد. ولن نستطيع أن نفصل، في تلك المرحلة، بين هذين العملين. لذلك، ستصبح مسألة «عدم صحة المرويات اللغوية»، في ضوء هذه المقدمات، غير مهمة، بما أن الذي تكفل بنقل اللغة وروايتها هو هذا العمل الذي وسمتُه بـ «البناء التأريخي للغة العربية»، ولا مصدر آخر سواه.

(١٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٨ وما بعدها. يشكّل هذا الكتاب، حقاً، نقداً لكتاب: عبد الحميد الشلقاني، **رواية اللغة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)؛ رواية إذ يعيد النظر في كثير من الأسس التي ظلّ الدرس اللغوي العربي يتناقلها، بدون فحص لأسسها، صحيحة هي أم مزيفة.

الفصل التاسع

اللهجات العربية: محدّدات وسمات(*)

ثريا خربوش(**)

مقدمة

يلاحظ المتتبع لدراسة اللهجات أن كثيراً من التصورات ترى «الأشكال اللهجية» انحرافات عن الفصحى. ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى جملة من العوامل: منها استمرار تأثير النظرة القديمة، وأهداف الاستعمار من اللهجات، وعلاقة الدين باللغة.

لقد عدّ القدماء اللهجات أنواعاً لغوية «فاسدة» و«رديئة» و«لا خير فيها»، وصنفوا المفردات بوصفها صفات وأحكاماً عامة من قبيل «ضعيف» و«خبيث» و«بعيد» و«منكر»، و«غير جيد» و«غير مرغوب فيه». ففي **المزهر في علوم اللغة**: البرّ أفصح من القمح والحنطة، وأنصبه المرض أعلى من نصبه، وغلبه غلْباً أفصح من غلَباً، واللُّغوب أفصح من اللَّغب. وفي **الغريب المصنّف**: قَرَرت بالمكان أفصح من قَرِرت. وفي **الأمالي** للقالي: أنَملة، بالفتح، أفصح من أنمُلة، بالضم. وفي **تهذيب اللغة** للأزهري: «لزب: قال الله عزّ وعجل ﴿مِن

(*) أودّ أن أقدّم شكري العميق، والجزيل للأستاذ الفاضل هيثم سرحان، الذي أتاح لي شرف الإسهام في تكريم أ. الجليل نهاد الموسى. وأشكر أ. الكريم وليد العناتي، الذي لا يبخل بالتوجيه والتشجيع. وأشكر أ. توفيق قريرة الذي تحمّل مشقة مراجعة هذه الورقة، وتصحيحها، شكلاً، ومضموناً.

(**) جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب، المحمدية ـ المغرب.

طِيْنٍ لازِبٍ﴾ [الصافات: ١١]؛ قال الفراء: .. والعرب تقول: ليس هذا بضربة لازم ولازِب، .. وقال ابن السِّكِّيت: .. ضربة لازِب، وهي اللغة الجيدة، .. قال: لازِم، لُغَيَّة..». وقال ابن خالويه: اللغة في القرآن أفصح من غيرها[١].

وهدف المستعمر من نشر العاميات، وجعلها وسيط التعليم ووسيلته هو تفرقة العرب، وعزل بعضهم عن بعض؛ ففي الجزائر، جعل الفرنسيون تعلُّم اللهجة إجبارياً، ودعم ويلكوكس (Welcox) اللهجة المصرية بهدف عزل مصر[٢].

ويعتقد الباحثون غير المتخصصين أن دراسة اللهجات، بما هي كلام حي متجدد، متحرِّك، تتعارض مع دراسة لغة الدين الفصيحة الثابتة التي لا تقبل التغيير والتحول. ومن هؤلاء في الدرس المغاربي الباحث الفرنسي كَرنكيوم، الذي يصف اللغة العربية الكلاسيكية بلغة الدين، والثقافة الإسلامية، والهوية الفردية، والجماعية، ولغة التجذر العميق، والقداسة، والاصطفاء الإلهي[٣].

إلا أن شيوع الآراء «المغلوطة» حول اللهجات لا ينفي وجود تصورات أخرى تقول بضرورة رصد بنى هذه الأنواع اللغوية رصداً متطوِّراً، وتحديد خصائصها، ومحدِّداتها، سعياً إلى الكشف عن أسرارها، وفك الغموض الذي يحيط بمكوناتها، وأصولها، وتاريخها.

سنحاول، في هذه المقالة، التعرُّف إلى مدى ما توفره المعطيات في الدرس القديم، والحديث، لتصنيف اللهجات العربية، وفهم طبيعتها، ونشأتها. وإذا كان ذلك صعباً، مثلما يبدو من بعض التصورات، فإن تبنِّي حصر السمات، وتحديدها، وتخصيصها، بالنظر إلى اللهجات، بمقارنة بعضها ببعض، من جهة، ومقارنتها بالفصحى، من جهة أخرى، ممكن، ووارد.

أولاً: تفرّع اللهجات عن الفصحى

تتولّد اللهجات، وتتكوّن بفعل «التلهيج» (Dialectisation) أي: الاختلاف،

---

(١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٢٠٠ ـ ٢٣٤.

(٢) Kees Versteegh, «Modern Approches to the History of Arabic: Progrés de la Linguistique dans les Etats Arabes,» paper presented at: *Actes de l'Atelier Sous-Régional*, (Rabat, Dar-Al-Charq Al-Islami, 1987), pp. 208-209.

(٣) انظر: Gille Grandguillaume, *Arabisation et Politique linguistique au Maghreb*, broché (Paris: Maisonneuve et Larose, 1983), pp. 23-24.

والتعدد، والتنوع الذي يحصل حين تنتشر اللغة، وتُستعمل في مناطق متباينة الألسنة والبيئات، والتقاليد، والعادات، والمكونات الجغرافية[٤]. حصل ذلك بعد الفتوحات، وانتشار العربية في مناطق من أفريقيا، وآسيا، وأوروبا، حيث توالدت عربيات متأثرة بلغات الأهالي من أقباط، وفرس، ومالطيين، وأمازيغ. ولقد سمّى البعض هذه العربية المتأثرة «اللغة المشتركة»، وهو مصطلح يقابل في اللغة الأجنبية مفهوم pidgin english أو lingua franca، أي اللغة المبسَّطة المستعملة في التواصل القطاعي، كالتجارة أو غيرها من الضرورات الحياتية[٥].

ويفترض «كل تلهيج» وحدة سابقة للغة تقتضي تعبيراً، وتنميطاً، ومعجماً، وبنى متشابهة[٦]. وإذا ما تبنينا ذلك، بالنسبة إلى الأشكال اللغوية العربية، سنقول: إن اللهجات العربية فروع انحدرت من الفصحى بحكم الاتساع والانتشار، وأن التطور بدأ صغيراً، ثم كبُر مع مرور الزمن. لكن، هل يصدق الطرح، والجزم، بتفرع العربيات اللهجية عن الفصحى المكتملة؟

ثانياً: أصول اللهجات

تطرح قضية مناقشة الأصول البحث في المعطيات التي تراكمت في التاريخ العربي، القديم، والحديث، حول اللغة العربية. وسنرى، في ما يلي، أن ذلك لا يكفي، لا من خلال لغات القبائل، والنصوص، والمقاربات اللغوية، ولا بتتبع التاريخ.

---

(٤) علي عبد الواحد وافي، **فقه اللغة**.. **أطراء مجمع اللغة العربية**، ط ٥ مزيدة ومنقحة (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٢)، ص ١٢٧ ـ ١٤٣.

(٥) يوهان فك، **دراسات في اللغة واللهجات والأساليب**، نقل عبد الحليم النجار (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥١)، ص ٩.

(٦) انظر في التحديد اللساني «الدقيق» لمصطلح «تلهيج»، في: Jean Dubois, *Dictionnaire de Linguistique* (Paris: Larousse, 1973), p. 148.

فبحسب هذا التدقيق، تعدّ اللهجات كلها لغات تفرّعت عن لغة أمّ تمّ ارتقاؤها. ويكون الارتقاء بالأدب أو السياسة. وتعدّ اللغة العربية، والإيطالية، واللاتينية، من اللغات التي ارتقت، بفضل الأدب، بعكس اللغات الروسية (التشيكية، والبلغارية، والصربية) التي أصبحت لغات قومية بالتخطيط، والتدبير السياسي.

لقد رقّى الشعراء الجاهليون العربية، والأدباء الإيطاليون إيطالية (دانتي الفلورانسي (١٣٩١)، وبيترارك الفنيزي (١٤٧٤)، وبيمبو الفنيزي (١٤٧٠)).

ورغم الانتشار الذي حققته اللاتينية، فإنها لم تصبح لغة أدب إلا بعد أن كتب بها، وأبدع سيزار، وهوراس، وشرشل: انظر: Henri Fleich, *Arabe Classique et arabe dialectal: Extrait d' arabe dialectal* (Beyrouth: Dar El-Machreq, 1974), pp. 7-9.

١ ـ لغات القبائل والنصوص

أقرّ اللغويون العرب صعوبة التعرّف إلى أصول اللهجات في ما نقرأه من مخلّفات «الهجية» و«قبلية»، وأكدوا ذلك في الآراء والتصورات القديمة حول اللغة، وذلك لأسباب عدّة منها: نقص المعطيات، وغموض التفسير، وعرضية الدرس، وعدم صحة المعلومات[٧].

يتجلى نقص المعطيات في قلّة النصوص المنقوشة، لأن ما وُجد منها لا يكفي لتكوين صورة عن الأصول. ومن هذه النقوش نقش كعب بن حارثة، ويعود تاريخه إلى ٣٨٦ م، ونقش النمارة المدوّن في قبر امرئ القيس؛ فالأول، يتضمن عبارة: «ذين للقيض بنت عبد مناة»، أي: هذا القبر لبنت عبد مناة، ولا يتضمن الثاني أكثر من خمسة أسطر[٨].

ويتجسد الغموض في «النسبة الاعتباطية للظواهر اللغوية والقراءات القرآنية»؛ فمثلاً، جاء أن «الصدفين» بفتحتين لغة حجازية، وبضمتين لغة قرشية، مع العلم أن قريش من الحجاز. وشاع أن النبر تميمي، وأن القرشيين والحجازيين لا ينبرون، ولكن ذلك يتعارض مع عدم نبر قيس وأسد، وهما قبيلتان من قبائل الجانب الشرقي من تميم. وأشار صاحب **الإتحاف** إلى أن الهمز في قوله تعالى: **﴿وآخرون مرجون لأمر الله﴾**[٩] من لغة تميم، بينما ينفي الطبري الهمزة عن لغة تميم[١٠].

أما عرض الدرس، فمتضمنة في دراسة اللهجات، فقد تحدث اللغويون عنها، كما لو كانت شيئاً طارئاً، لا يستحق البحث أو التدوين[١١]. وفي هذا الإطار تسمية النحاة لبعض اللهجات التسمية المشهورة: «أكلوني البراغيث»، وهي اللغة المستمرة في اللهجات الحديثة، حيث يتم التطابق الكامل بين الفعل والفاعل في الجنس، والعدد[١٢].

---

(٧) انظر: إبراهيم السامرائي، **التطور اللغوي التاريخي** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٦)، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٨) انظر كذلك في قلّة لغة النقوش وضحالتها: صبحي الصالح، **دراسات في فقه اللغة**، ط ١٠ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ص ٥٥ ـ ٥٨.

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ١٠٦.

(١٠) انظر: إبراهيم السامرائي، **العربية: تاريخ وتطور** (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٣)، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(١١) السامرائي، **التطور اللغوي التاريخي**.

(١٢) يقال في العربية المغربية المحكية: ضَرْبوني الدّراري، والمعنى، ضربني الأولاد، ويلاحظ، على عكس الفصحى، أن التطابق كائن في الجنس، والعدد، على غراره في لغة أكلوني البراغيث القديمة.

وأما عدم صحة المعلومات، فيشيع من خلال كون اللهجة القرشية لغة الأصول التي كوّنت الفصيحة، مع أن الوقائع تُكذب ذلك، لأن المعيار العربي تشكل، من اللغات العربية المختلفة، وإلا بمَ نفسر الإنتاج الشعري الجاهلي الذي أسهمت القبائل كلّها في إبداعه[(١٣)]؟

٢ ـ التاريخ

إذا كانت اللغات المدروسة، ولغات القبائل، والنصوص، والنقوش، غير كافية لتحديد الأصول، ومعرفة طبيعة اللهجات، وخصائصها، فإن البحث في ذلك، من خلال التاريخ اللغوي العربي، لا يكفي، وغير مُجد. ويعود السبب إلى غياب مقاربة للتطور اللغوي، إن في النظريات القديمة أو في النظريات الحديثة.

٣ ـ المقاربة القديمة

ففي المقاربة القديمة، يظهر غياب معالجة تطورية في طبيعة المنهج المُعتمد، والمفهوم «المقياس» المتوسّط في التصنيف[(١٤)].

كان المنهج سينكرونياً، «آنياً» (Synchronique)، يتعامل مع اللغة على أنها معطى متجانس في الزمان والمكان، لا يتطور، ولا يتغير، ولا يتجدد، بل ينحسر في أزمنة غير متحركة: زمن الجاهلية، والزمن الإسلامي.

وقاس القدماء اللغات، باعتبار مفهوم «مؤمثل» (Idealistic)، حيث عدّوا اللغة القرشية النوع «المثالي المُنَمْذج»، وما عداه يُصنف في التفاضل، بحسب قربه أو بعده عن النموذج. لهذا، جاء التصنيف تراتُبياً يبدأ من «الأفصح»، «فالفصيح»، «فالأقل فصاحة»، «فالسيئ»، و«الرديء»، و«البعيد»، و«عدم الخيْر»، ثم «الخبيث»، و«الفاسد»، وهكذا إلى أسفل السُّلمية[(١٥)].

---

(١٣) من الدلائل على توازي لغات القبائل في الفصاحة: تضمن لغة القرآن معطيات من لهجة تميم، والتصاق سمة الإعراب بلغة البادية، وعدم فهم الناس من العامة، ومتوسطي الثقافة، لغة القرآن، ورفع الناس العاديين من يتكلم الفصحى إلى مستوى عالٍ، واختلاس الإعراب، وحذفه، وتعلّم الفصحى، وعدم إمكان اكتسابها سليقة، في هذه الحجج. انظر: فهمي حجازي محمود، **اللغة العربية عبر القرون** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٦٣)، ص ٧٧ ـ ٩٧.

(١٤) Versteegh, «Modern Approches to the History of Arabic: Progrès de la Linguistique dans les Etats Arabes».

(١٥) السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**.

بل صنف القدماء جميع أنواع التغييرات التي حدثت بفعل الاحتكاك مع اللغات الأخرى فساداً، ولحناً، لأنه خالف المعيار، وخرج عنه، وإن يكن في الدلالة. فقد أخذ على جرير استعمال لفظ «رودق» في شعره، وهو لفظ شاع عند المدنيين المتأثرين بالفارسية، في مقابل السمط، كما انتُقد الفرزدق حين أدمج من مصطلحات لعبة الشطرنج مفردة «بيدق»، التي تُحيل إلى القطعة التي تتحول إلى وزير حين تتقدم إلى الرقعة الأولى(١٦).

٤ ـ المقاربة الحديثة

يذهب المنظّرون المحدثون مذاهب متباينة في تحديد الأصول؛ ففرغسون (Ferguson) (١٩٥٩) يجعلها في السلف المشترك (Military koine)، أي في لغة الجيوش العربية التي كانت منتشرة في مصر والعراق. واستدل على الافتراض بتشابه اللهجات العربية، بمعنى أن «التماثل اللهجي» نتج من التأثر بلغة الحاميات. ولذلك تتضمن جميع اللهجات الفعل شاف: šaf، مثلاً، والفعل غاب: ğab. ويرجح أن التأثر باللغات الأجنبية طمس صورة الأصل الواحد (Monogenitic).

إلا أن دايم (Diem) (١٩٧٩) يرى أن من الصعب قبول هذه النظرية؛ إذ لا يمكن إيجاد حجج تسوّغها، أو استدلال يعززها ويدعمها. فالتوافق المرصود في اللهجات يكمن على مستوى البنية، أي القواعد، أما الإنجاز الفعلي (Actual)، فمختلف. فمثلاً، نجد أن مبادئ الجر (Genetive)، والحروف الجهوية للنظام الفعلي (Aspectual particles) واحدة في جميع اللهجات العربية، لكن «الأشكال الإنجازية» المُعبرة مختلفة؛ ففي المغربية يُؤشر للجر بالحرف: ديال (Dyal)، وفي المصرية: بْتاع (Btaε)، وفي السورية: تَبَع (Tabaε)، وفي السودانية: هَنَ (Hana)؛ ويُشار إلى الجهة الامتدادية (Durative Aspect) في الفعل المضارع المغربي بـ: كَ (-Ka): كَيْلْعَبْ، وفي المصرية بـ: بِ (-Bi): بِيلْعَبْ، وفي السورية بـ: عَمْ (-εam): عَمْيْلْعَبْ(١٧).

يصعب، إذن، تحديد أصول اللهجات العربية انطلاقاً من مجالات غير كافية أو غير مبرّرة. لهذا وذاك، نتبنى إمكان رصدها من خلال جهتين اثنتين: مقارنة اللهجات، بالنظر إلى بعضها البعض، ومقارنة اللهجات باعتبار الفصحى.

---

(١٦) فك، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ص ١٩ ـ ٢١.

(١٧) Joshua A. Fishman, *Sociolinguistique: Langue et culture* (Bruxelles: Labor, 1971), p. 36.

ثالثاً: اللهجات العربية: سمات عامة

السمات العامة محدِّدات تتراوح بين ما هو كلي، ينسحب على جميع اللغات، وما هو خاص تتميز به لغة و/أو لهجة. ويتحكم في التميُّز تباين المجموعات اللغوية. بعبارة أخرى، إن ما يحدد السمات اللغوية هو الأوضاع المجتمعية.

١ ـ التساوي المجتمعي

تعد اللغات متساوية مجتمعياً إذا كانت تتقاسم المستويات اللغوية نفسها. وحين نترصد الاستعمالات اللغوية العربية، نجد أن اللهجات توظف في المستويات «الدونية السُّفلية»، أي تختص بالوظائف الحياتية البسيطة، والمعتادة، في حين تتميز الفصحى بأداء الأدوار العليا، لأنها لغة الاستعمال «الرسمي الراقي» المنطوق، والمكتوب، على السواء. وعليه، تتسم اللهجات بعدم التساوي مع الفصحى، من الناحية المجتمعية.

٢ ـ الاستقلالية

تُعرف الاستقلالية (autonomie) بعدم التبعية. وتتحصّل «اللاتبعية» بالتعيير، والتطبيع، والتقعيد، ووضع معايير الاستعمال الصحيح. والفصحى لغة مقعّدة، ومنمَّطة، وتخضع لقواعد الضبط، والتقويم في النطق، والكتابة، بينما ليس للهجات كتب، أو معاجم، أو معايير موحَّدة، أو ضابطة. فالفصحى، إذن مستقلة، بينما اللهجات غير مستقلة[١٨].

٣ ـ التاريخانية

يرمى بـ «بالتاريخانية» (historicité) إلى قدرة اللغة على أن تكون لغة دين. ولا يمكن للغة غير مستقلة أن توظف في التديّن، بمعنى أن شرط ملء الوظائف الدينية يُسبق بشرط عدم التبعية. وإذا كانت اللهجات تابعة، غير مستقلة، فإنها، بعكس الفصحى، لا يمكن أن تكون لغات دينية[١٩].

---

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه.

٤ ـ الحيوية

لا يكتمل للغة الاتسام بـ «التاريخانية» و«الاستقلالية» بدون سمة «الحيوية» (Vitalité). وتتحقق خاصية حيوية، بحسب الذين يستعملون اللغة، أو يتكلمونها: كم عددهم؟ هل هم مرموقون مجتمعياً أم دونيون؟ ثم ما الأهداف، والوظائف التي يتمتعون بها؟ فبقدر ما يرتفع عدد المتكلمين، ويتحسن وضعهم المجتمعي، تصير الأغراض المنجزة «فاعلة» و«وظيفية».

وبذلك تتوافر سمة «الحيوية» وتكبُر، وتنمو قابلية النوع اللغوي لـ «الاستقلالية» و«التاريخانية»، و«الحيوية» نفسها، في حين أن كلما تقلص العدد، وتدنى مستوى المتعلمين، انحط النوع اللغوي وصار عقيماً، و«غير مستقل»، و«غير تاريخاني»، وغير «حيوي»[٢٠].

ولاشك أن عدد مستعملي اللهجات العربية كبير، لأنها وسيط المتكلمين العرب في الوظائف اليومية، وتستجيب لحاجات التداول المحلي.

إلا أن اللغات اللهجية، على الرغم من ذلك، ليست حيوية بالمعنى المحدد في هذا السياق؛ فهي غير مؤهلة للتطبيع (Normalisation)، أو «التوظيف الديني»، بسبب طبيعتها المتعددة، والمتغيرة، ولا يمكن أن ترقى إلى مرتبة لغة مهما تتطور.

٥ ـ الاستبقاء اللغوي

«الاستبقاء» (Maintenance) هو إبقاء أنواع اللغة وأشكالها بتناقلها من جيل إلى جيل، أي توارث اللغة في الزمن، مهما يمتد[٢١]. وتعد العربية الفصيحة لغة مستبقاة، كسائر اللغات المنمطة، والمعيّرة في العالم بفضل القنوات المنطوقة، والمكتوبة. فهل عدم تدوين اللهجات وتخزينها وحفظها، يعني أنها غير موسومة بالاستبقاء؟

نميز في الضغوط التي تستهدف حماية اللغة بين نوعين: ضغوط رسمية، وضغوط غير رسمية. تتجلى الضغوط الرسمية في السلوكات الصريحة التي تستهدف حماية اللغة بوضع القواعد، والقوانين، والكتب، والمعاجم، ومعايير

---

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) James Milory and Lesley Milory, *Authority in Language: Investigating Standard English* (London: Routledge, 1991), p. 203.

النطق، والصواتة، والتهجية، والإملاء، والنحو، والتركيب، وكل ما من شأنه ضمان استمرار المعيار موحداً، ومنسجماً، ومتجانساً. أما الضغوط غير الرسمية، فتتمثل في وجود قنوات استبقاء غير صريحة. ويمكن رصد النوع الثاني من القنوات من خلال نظرية «الشبكة المجتمعية»(٢٢).

توجد في كل مجموعة لغوية روابط شخصية، كلما كانت مكثفة، ومتعددة، تقوّت، ومكّنت الاستعمال اللغوي من الاستمرار. وتُقاس الروابط بمعيارين اثنين: تكثف الشبكة، وعلو درجة تعدد الشبكة.

توصف الشبكة بالتكاثف حين يكون كل واحد من أعضائها يعرف الآخر، وبعلو درجة التعدد، متى كانت الروابط قوية، لا عديدة. فالكثافة مرتبطة بمعرفة الأشخاص في المجموعة بعضهم لبعض، أما علو درجة التعدد، فتقاس بالصفات التي تربط الأفراد، أهي قوية أم لا؟ فتأثير الصديق، والأب، والأخ، والجار، والزميل، أقوى من تأثير الغريب أو البعيد(٢٣).

ولمّا كانت اللهجات لغات المجموعات العربية الممارسة للضغوط غير الرسمية، وغير الصريحة، فإنها، على غرار اللهجات كلها، تتسم بالاستبقاء الضمني.

ولعل من الأدلة على ضمنية الاستبقاء في الأنواع اللغوية العربية «المُلَهجة» استمرار العربيات القديمة. ومنها ما اشتُهر بالاستنطاء، والتلتلة، والشنشنة، والطمطانية، والجعجعة، والكسكسة أو الكشكشة، والترخيم أو القطعة.

ينتشر الاستنطاء في العراق، وعلى لسان أعراب صحاري مصر، ويكون بتحويل عين أعطى السّاكنة نوناً: «أنطى». وتستمر التلتلة، في اللهجات العربية الحديثة في أمثلة من قبيل: «يِسمع»، «يِقرا»، وتتم بكسر حرف المضارعة: «إِعلم»، «تِعلم»، «يِعلم». وتُسمع الشنشنة في عامية حضرموت في: «عليش» عوض: عليك، وتتمثل في جعل الكاف شيناً. ومازالت الطُمطانية في بعض لهجات اليمن، واللهجة المصرية، حيث يقول المصريون: «امبارح». وتتجلّى في إبدال لام التعريف ميماً. ويقول أهل صعيد مصر في: «لأ»: «لع» جعجعةً، كما ينطق السودانيون: سأل: «سعل»، حيث يستبدلون الهمزة بالعين، مبالغة

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه.

في تحقيق الهمز. ويوجد الترخيم و/أو القطعة، في اللهجة العربية المصرية في: «مسلخي» عوض مساء الخير. وتشيع الكسكسة و/أو الكشكشة في الجزيرة العربية وجنوب العراق والكويت والبحرين ومحافظة القرى الشرقية في مصر، ففي الجزيرة، مثلا، يُقال: «تسيف حالك» في «كِيف حالك»، وفي مصر: «تْشْلِب» في «كلب»، وتتجسد في الصوت المزدوج: «تس» و«تش»، الذي تستبدل فيه الكاف سيناً أو شيناً، وتلحق التاء بهما(٢٤).

ويدخل، ضمن الاستبقاء اللغوي العربي العام، التسكين، والحذف، والاستبدال، والتليين، وجميع الظواهر المميزة للعاميات، بل إن الإنجازات العامية «مُستبقيات» لها جذور في الزمن والماضي العربي. ومنها، على سبيل المثال، لا الحصر، في العربية المغربية: نطق الذال دالاً، والثاء تاءاً، والظاء ضاداً، وحذف الأصوات (سافروا/سافرُ، يوْم/يُوم، عيْن/عين)، وتليين الهمزة (رأس/راس، فأس/فاس، أذن/وْدن، أين/فين)، واستبدال الحروف (ساخن/صاخن)، وحذف الحروف الأخيرة (هواء/هوا).

إن المُستبقيات لغات مجموعات لغوية تجمعها روابط التعارف، والتقارب، وأهداف التضامن، والتكتل، و«التميُّز الهُوي». ولا شك أن تبنّي المتكلّمين القدماء للاستعمالات الموصومة كان بسبب عدم التمكّن من الأشكال الرفيعة، شأن عدد كبير من المستعملين اليوم ممّن لم يتعلّموا اللغة العربية المعيار.

هذه نماذج من مظاهر لهجية تستمر داخل المجموعات اللغوية بفعل التوارث والاستحفاظ الضمني.

خاتمة

لقد تبيّنا صعوبة تحديد أصول اللهجات، بسبب نقص المعطيات، وعدم وضوح التاريخ، والنظريات. وحاولنا، في مقابل ذلك، تحديد بعض الخصائص العامة للهجات العربية. وخلصنا، انطلاقاً من مقارنة الأوضاع «اللهجية» بالفصيحة، إلى أن الأنواع غير المعيّرة تتميز بكونها «غير مستقلة»، وغير «تاريخانية»، و«غير حيوية»؛ لكنها «استبقائية».

---

(٢٤) في تفاصيل اللهجات القديمة، انظر: عبد التواب رمضان، **فصول في فقه اللغة**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣)، ص ١٢٠ ـ ١٤١.

في النقد وتحليل الخطاب

الفصل العاشر

حول تلقّي محمود درويش في اللغة الألمانية(*)

إبراهيم أبو هشهش(**)

ـ ١ ـ

على الرغم من أن بعض أعمال محمود درويش نُقلت إلى الألمانية منذ السبعينيات، فإن درويش ظل غير معروف تقريباً في مجال اللغة الألمانية حتى عقد التسعينيات، باستثناء دوائر ضيقة، تنحصر غالباً في بعض أقسام الدراسات العربية في عدد محدود من الجامعات الألمانية، وربما أيضاً في دوائر ضيقة أخرى ذات توجه يساري. وهذا الحكم يصح على ألمانيا بكلا شطريها، الشرقي والغربي، آنذاك. بيد أن هذا الأمر أخذ يختلف اختلافاً كبيراً في السنوات الأخيرة، حتى ليصح القول إن درويش بات اليوم معروفاً في ألمانيا بصفته شاعراً كبيراً. وقد وصفه شتيفان فايدنر بأنه أحد أكبر شعراء عصرنا، حتى لو ظل غير معروف في ألمانيا بالدرجة التي عُرف بها في فرنسا مثلاً. وأكد فايدنر التحول الكبير في أعمال درويش منذ مجموعة **أوراق الزيتون** (١٩٦٤)، التي جعلته بالغ الشهرة (في فلسطين على الأقل)، وهو تحوّل من شاعر ملتزم سياسياً إلى صوفي للوجود، ومن ثائر إلى شاعر حب، علماً أن موضوعه

(*) تقتصر هذه المقالة اهتمامها على التعريف بإسهامات المترجمين والدارسين الألمان، المنشورة باللغة الألمانية فقط، مع التركيز بصورة خاصة على جهود أ. أنجيليكا نويفرت في هذا المجال.

(**) رئيس قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بيت لحم ـ فلسطين.

الأصلي، أي القَدَر الفلسطيني، ظل حاضراً دائماً؛ فقد هرّب درويش آمال الفلسطينيين وآلامهم إلى الأدب العالمي، ونجح في ذلك لأنه يكتب قصائد لا تتحدث عن الفلسطينيين وحدهم بل عن الإنسانية جمعاء، ولأنه كان يجمع دائماً بين كونه شاعراً لفلسطين وشاعراً للعالم؛ إذ أصبح مقروءاً في العالم بأسره، وبالطبع في ألمانيا أيضاً[1].

وقد قال فايدنر عنه أيضاً إنه الملك غير المتوج بين الشعراء العرب وأعظمهم جماهيرية، وهو يعدُّ مع عرفات، أهم الرموز عند الفلسطينيين، ويمكن ضمُّه إلى أولئك الشعراء الذين تحولوا إلى أساطير، ومقارنته بلوركا، ومايكوفسكي، وناظم حكمت، ولويس أراغون، وبابلو نيرودا.

ومحمود درويش لا يقاسم هؤلاء الذين يعتبرهم نماذجه التعظيم الذي يقابله به القراء والجمهور فقط، بل الشعرية أيضاً[2]. وقد قالت أنجليكا نويفرت أيضاً مثل ذلك[3]، أما شتيفان ميليش، فقال إنه لا يوجد شاعر عربي آخر استطاع أن يحيط بسؤال الهوية كما فعل درويش، الذي يشكل القطب المقابل شعرياً للمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد[4].

غير أن محمود درويش استغرق زمناً طويلاً جداً لكي يصبح مشهوراً في ألمانيا شهرة جعلت أهم أدباء ألمانيا ونقادها الأدبيين يجتمعون للاستماع إليه، عندما قرأ أشعاره في أكاديمية اللغة والشعر سنة ٢٠٠٣، ليترسّخ اسمه بعد ذلك شاعراً عالمياً كبيراً لدى جمهور أدبي خارج نطاق الدراسات الاستشراقية[5].

ويمكن الاتفاق بسهولة مع الناقد والمترجم فايدنر الذي رأى أن تلقّي درويش في ألمانيا يختلف عن تلقّيه في بلدان أخرى (فرنسا مثلا). ويعزو ذلك

---

(١) Stefan Weidner, «Mahmud Darwish 1941-2008: Nachruf,» *Literaturnachrichten*, no. 98 (Herbst 2008), S. 38.

وقد كرر فايدنر أغلب أفكاره الواردة في هذا المقال، بالإضافة إلى بعض ما ورد في كلمته التعقيبية التي ألحقها بمختاراته «لنا بلد من كلام»، في محاضرة ألقاها في فلسطين ونشرها في: فكر وفن، العدد ٩٠ (٢٠٠٩)، ص ٦٨ ـ ٧٢.

(٢) Weidner, Ibid., S. 39.

(٣) Angelika Neuwirth, «Hebräische Bibel und Arabische Dichtung: Mahmoud Darwish und seine Rüeckgewinnung Palaestinas als Heimat aus Worten,» in: Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch und Barbara Winkler, Hgs., *Arabische Literatur Postmodern* (Muenchen: Kritik, 2004), SS. 136-157.

(٤) Weidner, «Mahmud Darwish 1941-2008: Nachruf».

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

إلى أسباب عدة، أهمها تقسيم ألمانيا بين سنتي ١٩٤٩ و١٩٩٠، حيث كان الأدب الأمريكي أكثر حضوراً في ألمانيا الغربية، بينما كان الأدب الروسي أكثر حضوراً في ألمانيا الشرقية. وقد طاول هذا التقسيم أدب الشرق الأوسط أيضاً؛ فقد كان الأدب الإسرائيلي مقروءاً أكثر في ألمانيا الغربية، في حين كان الأدب العربي مقروءاً أكثر في ألمانيا الشرقية، ومن هذا الأدب بوجه خاص أدب البلدان ذات الطابع الاشتراكي، مثل الجزائر ومصر ـ في عهد عبد الناصر ـ وسورية والعراق، وأدب الفلسطينيين الذين اعتُبروا حلفاء اشتراكيين في نظر الألمان الشرقيين[٦]. ولعل هذا المعيار الخارجي، غير الأدبي، كان فاعلاً إلى حد كبير في تأخر انتشار درويش الأدبي في مجال اللغة الألمانية، علماً أن تعاطف الألمان الشرقيين، من جهة أخرى، مع القضية الفلسطينية، لم يجعل للأدب الفلسطيني حضوراً لافتاً في ألمانيا الشرقية قبل الوحدة، فما تُرجم هناك من الأدب الفلسطيني كان محدوداً جداً[٧].

إن اللغة الألمانية في طليعة اللغات العالمية التي يُترجم إليها، إلا أن لعدم ترجمة درويش في وقت مبكر أبعاداً أخرى غير البعد السياسي، على وجاهته، وخاصة في ألمانيا الاتحادية، التي وقفت من الصراع العربي ـ الإسرائيلي موقفاً غير متوازن في أغلب الأحيان، فرجحت فيه كفة التعاطف مع إسرائيل لأسباب تاريخية معروفة، أساسها الشعور بالذنب من الماضي النازي، ومن ذلك قلة عدد الذين يتقنون اللغة العربية إتقاناً كافياً لترجمة شعر يمتاز بكثافة مجازية نادرة، وتأنق لغوي لا مثيل له، وعمق إنساني، وتعدد في المعنى، مثل شعر محمود درويش[٨]، أضف إلى ذلك أن الاستشراق الألماني لم يكن يولي الأدب العربي الحديث اهتماماً، وظل مصبوغاً بالطابع الفيلولوجي التاريخي، ولم يختلف الأمر إلا في المدة الأخيرة، حين بدأ نوع من الاهتمام بالأدب العربي الحديث على يد عدد من المستشرقين الألمان وتلاميذهم، أمثال شتيفان فيلد، وأنجليكا نويفرت، وغرترود فيلاند، وسواهم القليل.

وقد تكون المستشرقة الألمانية الشهيرة أنيماري شيمل (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٣) من

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٧) لم يترجم من الأدب الفلسطيني في جمهورية ألمانيا الديمقراطية شيء يذكر، وقد تكون ترجمة هارالد فوتك لرواية غسان كنفاني رجال في الشمس في السبعينيات هي الترجمة الوحيدة في هذا المجال.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

بين أولئك الشغوفين القادرين على نقل شعر اللغات الإسلامية، التي كانت شيمل تتقن عدداً مدهشاً منها، ومن ضمنها العربية، إلى اللغة الألمانية. فقد أصدرت أول مجموعة من المختارات الشعرية العربية مترجمة إلى الألمانية بعنوان **مختارت من الشعر العربي المعاصر** (١٩٧٥)[٩]، شملت مختارات منذ الأربعينيات حتى السبعينيات، ومن ضمنها ثلاث قصائد قصيرة لدرويش هي «**في انتظار العائدين**» و«**أبي**» و«**الورد والقاموس**»، ومقطع من قصيدة «**خواطر في شارع**». وربما كان هذا أول دخول لاسم محمود درويش في مجال اللغة الألمانية.

ولعل الأسباب السياسية واللغوية التي تحدث عنها فايدنر تفسر لماذا كان مترجما أول كتابين صدرا لدرويش بالألمانية عربيين؛ فقد كان فاروق بيضون أول من ترجم مجموعة كاملة لدرويش، وهي **يوميات الحزن العادي**[١٠] التي قدم لها بمقدمة عن القضية الفلسطينية ختمها بقصيدة «**سجل أنا عربي**». وقد صدرت هذه الترجمة في سنة ١٩٧٨عن دار نشر صغيرة في برلين، كانت غير معروفة، هي Olivenbaum. وعلى الرغم من أن هذه الدار التي لم يبق لها أثر، على الأغلب، كانت في برلين الغربية، إلا أنها كانت ذات توجه يساري مناهض للإمبريالية والكونيالية، وتهدف إلى التعريف بأدب العالم الثالث.

وبعد ذلك بسنة واحدة، أي في سنة ١٩٧٩، صدرت في برلين الشرقية مجموعة أخرى لدرويش تضم قصائد «**طيور بلا أجنحة**» و«**أوراق الزيتون**» و«**عاشق من فلسطين**» و«**آخر الليل**» و«**حبيبتي تنهض من نومها**»، بالإضافة إلى عدد من المقالات النثرية من «**وداعاً أيتها الحرب وداعاً أيها السلم**» و«**يوميات الحزن العادي**»، ومقابلة مع درويش كانت قد نُشرت في مجلة **الطريق** اللبنانية. وكان عنوان هذا العمل **عاشق من فلسطين**[١١]، ترجمة س. يوحنا ومصطفى هيكل، وصدر في برلين الشرقية عن دار نشر مجهولة تقريباً تسمى «دار الشعب والعالم» (Volk and Welt).

وفي هاتين الترجمتين، يؤدي العامل السياسي دوراً حاسماً، لأن درويش

---

(٩) Annemarie Schimmel, *Zeitgenoessische Arabische Lyrik* (Tuebingen: Erdmann, 1975).

(١٠) Mahmud Darwish, *Tagebuch der Alltaeglichen Traurigkeit: Prosa aus Palaestina*, Uebersetzen Vor F. S. Beydoun (Berlin: Der Olivenbaum, 1978).

(١١) Mahmud Darwish, *Ein Liebender aus Palaestina: Lyrik und Prosa*, Uebersetzen Von Johanna und Moustapha Haikal (Berlin: Der Olivenbaum, 1979).

جرى تقديمه بصفته ناطقاً باسم القضية الفلسطينية، وكان ذلك واضحاً في المقدمتين والمختارات وفي داري النشر أيضاً. وإذا كان ذلك ليس بالأمر السيئ في ذاته، فإنه ـ كما عبر فايدنر[١٢] ـ يصرف القارئ غير المهتم بالبعد السياسي عن اكتشاف هذا الشاعر المهم، ويحجب، من ثم، قيمة شعرية إنسانية كبرى عن الانتشار بين جمهور ألماني يهتم بالأدب ولا يهتم بالقضية الفلسطينية بالضرورة.

أما عقد الثمانينيات، فقد مر بدون اهتمام يذكر بمحمود درويش في مجال اللغة الألمانية، إذا استثنينا مقالتين نشرتهما نويفرت عنه[١٣]. ولكن في سنة ١٩٩١، نشرت إيفيلين أغباريه ترجمة لثلاث قصائد له في مجلة *Manna* التي تُعنى بالشعر العالمي[١٤]، وهذه القصائد هي: «**نسافر كالناس**» و«**أقول كلاماً كثيراً**» من (**ورد أقل**) و«**غبار القوافل**» من (**هي أغنية**).

ثم صدرت مجموعة «**ورد أقل**»[١٥] التي ترجمها الشاعر والناشر العراقي خالد المعالي، بالاشتراك مع هيربرت بيكر، سنة ١٩٩٦، عن دار هانز شيلر في برلين، وتلتها ثلاث طبعات حتى سنة ٢٠٠٥. وبعدها (سنة ١٩٩٨)،

---

(١٢) Weidner, «Mahmud Darwish 1941-2008: Nachruf», S. 39.

(١٣) Angelika Neuwirth, «Das Gedicht als Besticktes Tuch: Mahmud Darwish Gedicht «Ein Liebender aus Palaestina»,» in: Gisela Völger, *Pracht und Geheimnis: Kleidung und Schmuck aus Palästina und Jordanien/Der Königsweg-9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina: Führer zu den Ausstellungen* (Berlin: Seiten, 1987), SS. 110-117, und Angelika Neuwirth, «Kulturelle Sprachbarrieren zwischen Nachbarn,» *Orient*, vol. 24, no. 3 (September 1988), SS. 440-466.

تناول د. عادل الأسطة هذه الدراسة بالتحليل، لمعرفة موقف الدراسة من الصراع العربي ـ الإسرائيلي انظر: عادل الأسطة، **في مرآة الآخر: استقبال الأدب الفلسطيني في ألمانيا** (عكّا: مؤسسة الأسوار، ٢٠٠٠)، ص ٢٠ ـ ٢٣.

(١٤) Evelyn Agbaria, Uebersetzt, in: Claudia Teschner, Hrsg., «Manna,» *Zeitschrift Fuer Internationale Poesie*, vol. 5 (1991), S. 4-7.

وقد أخطأ د. عادل الأسطة خطأً واضحاً حين ذكر في كتابه: **في مرآة الآخر: استقبال الأدب الفلسطيني في ألمانيا** (ص ٥٢): أن قصائد درويش الموجودة في المتن والملحق في كتاب إبراهيم أبو هشهش الصادر بالألمانية في برلين عام ١٩٩٤ بعنوان: **الموت والرثاء في شعر محمود درويش** هي من ترجمة إيفيلين أغبارية. والحقيقة أن هذه القصائد جميعها، ما لم يذكر خلاف ذلك في الهوامش، هي من ترجمة إبراهيم أبو هشهش نفسه، إلا أنها وصلت إلى صورتها النهائية المنشورة في الكتاب المذكور بعد تحسينات مهمّة في لغتها الألمانية، يعود الفضل في أغلبها إلى زميلته مارغوت شيفولد في المقام الأول، ثم إلى أستاذته أنجليكا نويفرت وزميلته بيرجيت سيكامب (حالياً بيرجيت إمبالو). أمّا إيفيلين أغبارية فكان لها فضل كبير على لغة الكتاب نفسه. وقد جرى التنويه بفضل هؤلاء جميعاً في الشكر المقدّم في صدر الكتاب.

(١٥) Mahmud Darwish, *Weniger Rosen: Gedichte*, Aus dem Arabischen uebersetzt von Khalid Al-Maaly und Heribert Becker (Berlin: Verlag Hans Schiler, 1996).

صدرت عن دار بالميرا في هايدلبرغ مجموعة من المقابلات مع درويش بعنوان **«فلسطين بوصفها استعارة: أحاديث في السياسة والأدب»**[١٦]، نقلها عن الفرنسية ميشائيل شيفمان، وقدم لها الكاتب التونسي المقيم في ألمانيا حسونة المصباحي، وعقب عليها ناتان زاخ، علماً أن هذه المقابلات أجراها في الأساس أدباء ونقاد عرب، أمثال صبحي حديدي وعباس بيضون وزكريا محمد ومهند جابر، وسواهم. وتبعت ذلك في سنة ٢٠٠١ ترجمة كريستينا ستوك ليوميات درويش عن حصار بيروت سنة ١٩٨٢تحت عنوان **ذاكرة للنسيان**[١٧]، وقد صدرت في سنة ٢٠٠١ عن دار لينوس في بازل (سويسرا). وبعدها صدرت للناقد والمترجم المعروف شتيفان فايدنر مجموعة مختارة من قصائد درويش من **«ورد أقل»** و**«أرى ما أريد»** و**«أحد عشر كوكباً»** و**«لماذا تركت الحصان وحيداً»** و**«سرير الغريبة»** بعنوان **لنا بلد من كلام**[١٨] ألحقها بكلمة ضافية عن مسيرة درويش الشعرية وتحولاتها. وقد صدرت هذه المختارات عن دار Amman في سويسرا سنة ٢٠٠٢.

ثم جاءت مجموعة **«حيثما كنت وحيثما أنت»**[١٩]، التي تحتوي على قصائد من **«لا تعتذر عما فعلت»** و**«لماذا تركت الحصان وحيداً»** و**«سرير الغريبة»** و**«حالة حصار»** اختارها وترجمها الشاعر العربي الألماني عادل قرشولي، وصدرت عن دار نشر (A1) في ميونيخ سنة ٢٠٠٤. وفي السنة نفسها أيضاً، أصدرت كريستينا باترمان مجموعة **«لماذا تركت الحصان وحيداً»**[٢٠] عن دار هانز شيلر في برلين. وكان آخر ما صدر لدرويش ـ في حدود ما أعلم ـ مجموعة **«حالة حصار»**[٢١]، التي ترجمها شتيفان ميليش، وصدرت عن دار هانز شيلر في برلين سنة ٢٠٠٦.

---

(١٦) «Vorwort,» Hassouna Mosbahi; «Nachwort,» Nathan Zach, in: Mahmud Darwish, *Palaestina als Metapher: Gespraeche ueber literature und Politik* (Heidelberg: Palmyra, 1998).

(١٧) «Mit einem Nachwort,» Hartmut Faehndrich, in: Mahmud Darwish, *Ein Gedaechtnis fuer das Vergessen: Aus dem Arab* (Basel: Lenos Verlag, 2001).

(١٨) Mahmud Darwish, *Wir haben ein land aus Worten: Ausgewaehlte Gedichte, 1986-2002*, Uebersetzt und hrsg. Von Stefan Weider (Zuerich: Amman Verlag, 2002).

(١٩) Mahmud Darwish, *Wo du warst wo du bist: Ausgewaehlte Gedichte*, Uebersetzt Von Adel Karasholi (Muenchen: A-1 Verlag, 2004).

(٢٠) Mahmud Darwish, *Warum hast Du das Pferd allein gelassen?: Gedichte*, Uebersetzt Von Christina Battermann (Berlin: Schiler, 2004).

(٢١) Mahmud Darwish, *Belagerungzustand: Gedichte*, Uebersetzt Von Stefan Milich (Berlin: Schiler, 2006).

لقد كانت جميع المجاميع الشعرية التي صدرت لدرويش مترجمة إلى الألمانية، ما عدا «عاشق من فلسطين»، ثنائية اللغة، بمعنى أن الترجمة الألمانية تقابل النص العربي الأصلي، وهذه طريقة مألوفة في نقل الشعر عادة، لكنها قد تشير من جانب آخر إلى محدودية الانتشار(٢٢) المتمثل في استهدافها جمهوراً محدداً من القراء، كما أن دور النشر التي اعتنت بنشرها ليست من دور النشر الألمانية الكبرى؛ فدار بالميرا في هايدلبرغ تركز اهتمامها على فلسطين وإسرائيل والموسيقى العالمية وموسيقى الروك، في حين إن حقول اهتمام دار هانز شيلر في برلين أوسع ربما، لكنها تهتم أيضاً بالثقافة العربية المعاصرة والثقافة العالمية من بين اهتمامات أخرى. ومع ذلك، فقد أتاحت هاتان الداران ودور أخرى مشابهة سبع ترجمات لأعمال درويش يستند إليها الجمهور الألماني، ويرجع إليها في القراءات والدراسات والمؤتمرات. ويتوقع أن يعاد إصدار بعضها في طبعات أخرى متكررة، لأن بعض هذه الترجمات كانت قد نفدت من السوق، كما علمت حين أرسلت في طلبها من ألمانيا، وأن التحضير جار لإصدار طبعات أخرى جديدة منها.

وجميع الترجمات الشعرية، باستثناء مختارات شتيفان فايدنر، تخلو من مقدمة أو تعقيب يبين طريقة المترجم ودوافعه في ترجمة هذا العمل أو ذاك، أما فايدنر فقد قصد من هذه المجموعة أن يقدم إلى القارئ الألماني مجموعة من قصائد درويش التي تمثل البعدين الجمالي الشعري والسياسي في الوقت نفسه(٢٣).

ويمكن القول بصفة عامة إن الترجمات كانت دقيقة نسبياً في فهم لغة محمود درويش، باستثناء أخطاء محدودة وقع فيها بعض المترجمين، وخاصة أنيماري شيمل وشتيفان فايدنر، ليس ها هنا مجال مناقشتها(٢٤).

---

(٢٢) لم يزد عدد النسخ المطبوعة لأيّ ديوان من دواوين محمود درويش على ألف نسخة في الطبعة الواحدة، ما عدا فلسطين كاستعارة، الذي طُبع منه ثلاثة آلاف نسخة في الطبعة الأولى، وهي أرقام ضئيلة جداً في سوق طباعة الكتاب في ألمانيا. (المعلومات عن عدد النسخ مستمدّة من دار بالميرا في هايدلبرغ ودار شيلر في برلين). انظر أيضاً: شتيفان فايدنر، «ترجمة محمود درويش إلى الألمانية،» فكر وفن، العدد ٩٠ (٢٠٠٩)، ص ٧٠.

(٢٣) انظر كلمة شتيفان فايدنر التعقيبية التي ألحقها بترجمته، في: Darwish, *Wir haben ein land aus Worten: Ausgewaehlte Gedichte, 1986-2002*, S. 152.

(٢٤) كانت الأخطاء تنحصر في فهم غير دقيق أحياناً، وغير صحيح أحياناً أخرى، لمعاني بعض المفردات العربية، مثلما ترجمت شيمل الدَيْن بفتح الدال وتسكين الياء إلى الدِّين بكسر الدال، أي بمعنى المعتقد، وترسمت في ترجمتها حين نقلتها إلى الألمانية. انظر: Schimmel, *Zeitgenoessische Arabische Lyrik*, S. 270. =

أما من حيث طبيعة هذه الترجمات، فقد ظلت أنيماري شيمل مخلصة لأسلوبها الخاص الذي تميزت به في نقل شعر التصوف الإسلامي من اللغات الإسلامية، إلى الألمانية، فقد كانت شاعرة تنقل الشعر شعراً بروح رومنطيقية واضحة، ولعلها تمثل من هذه الناحية امتداداً للمستشرق الألماني الشهير فريدريش روكيرت (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦)، الذي نقل حماسة أبي تمام إلى الألمانية[٢٥] في قصائد شعرية يسيطر عليها النفس الرومنطيقي، ويبرز فيها البعد الوجداني بوضوح.

وأما المترجمون الآخرون، فقد حاولوا توخي الدقة في نقل قصائد درويش إلى الألمانية؛ إذ كانوا ينقلونها نقلاً حرفياً تقريباً، وقد تكون هذه أسلم الطرق في نقل الشعر الحديث على وجه الخصوص، إلا أنهم كانوا يحافظون على نوع من الإيقاع يهيئ سلاسة في العبارات الألمانية، بيد أن أحداً منهم ـ ما عدا شيمل ـ لم يحاول إعادة صوغ قصائد درويش في قصائد ألمانية لأن ذلك يفقدها روحها وألقها الأصليين. ومع ذلك، يمكن القول إن قصائد درويش في ترجمتها الألمانية ظلت محتفظة بقسط كبير من تأثيرها حتى بعد أن خسرت الموسيقى الدرويشية المدهشة التي تمارس على القارىء نوعاً من السلطان يصل حد التخدير وإلغاء الحاسة النقدية. وقد استطاعت قصائد درويش أن تحتفظ بهذا القسط الكبير من تأثيرها بعد ترجمتها/ نظراً إلى ما تحتويه من محمول شعري باذخ يتمثل في الكثافة المجازية، والعمق الإنساني، والتراكم في طبقات المعنى، والحرارة الوجدانية، والإدهاش النابع من التضافر بين البساطة الغالبة والعمق النادر والغموض الموحي، إضافة إلى زخم المضمون الثقافي الإنساني فيها، مثلما يتمثّل هذا بشكل خاص في أعماله الأخيرة، من **«ورد أقل»** فما بعد، التي صدرت بالألمانية وتميزت بروحها الرسولية وبما تبثه من أجواء الحكمة والتسامح والصوفية الوجودية واليقين الإنساني.

= وكذلك وقع فايدنر في بعض الأخطاء الواضحة في الفهم، وخاصة في قصيدة «رب الأيائل يا أبي ربما» حين ترجم على سبيل المثال كلمة: يعرُفه (بضم الراء والفاء) بمعنى يمسّد عرفه (أي الحصان) إلى: يعرِفه (بكسر الراء: (Kennt) وما شابه). انظر على سبيل المثال: Darwish, Ibid., S. 35.

أو حينما ترجم كلمة: برية في «سونيته ٦» من سرير الغريبة بـ: بريئة. انظر المصدر نفسه، ص ١٢٣ وما شابه.

(٢٥) Hamasa Abu Tammam. *Oder die aeltesten arabischen volkslieder*. Uebersetzt und Erklaert Von Friedrich Rueckert (Nachdruck: Wiesbaden, 1969).

— ٢ —

● أما الدراسات التي أنجزها نقاد وأكاديميون ألمان حول درويش، فعدا عن جهود نويفرت، موضوع هذه الورقة، ظهر في المدة الأخيرة اهتمام واضح بالأدب العربي الحديث، وخاصة بين جيل جديد من المتخصصين بالدراسات العربية، وهو أمر لافت، لأن الاستشراق الألماني ظل منصرفاً بشكل تقليدي عن الأدب العربي الحديث، ولم يوله اهتماما يُذكر. وقد يكون شتيفان فيلد، أستاذ الدراسات العربية والاسلامية في جامعة بون، أول المهتمين بالأدب الفلسطيني الحديث؛ إذ نشر في السبعينيات الدراسات الأولى عن هذا الأدب، انطلاقاً من انشغاله بتطور الوعي القومي لدى الفلسطينيين من خلال هذا الأدب أكثر من اهتمامه بالأدب نفسه بوصفه قيمة جمالية فنية بحد ذاته؛ فقد كتب مقالاً عن الشعر الفلسطيني المعاصر من زاوية الاهتمام بمضمونه الفكري والسياسي(٢٦)، وأتبع ذلك بعدد من الدراسات عن غسان كنفاني من زاوية الاهتمام نفسها.

أما الآن، فهناك عدد من الأكاديميين الألمان الذين أخذوا يولون محمود درويش اهتماماً واضحاً ابتداء من أوائل التسعينيات، ومن هؤلاء فيرينا كليم، أستاذة الدراسات العربية في جامعة لايبزغ، التي كتبت عدداً من الدراسات عن محمود درويش(٢٧)، وخاصة عن القصائد التي ظهرت فيها شخصية الفتاة اليهودية ريتا. وهذا الأمر، أي علاقة درويش بالآخر أو باليهودي/ الإسرائيلي، استقطب اهتمام الدارسين الألمان كما سنرى عند نويفرت على وجه الخصوص، بحيث يبدو كأن هذا الاهتمام الألماني بمحمود درويش لا يعدو كونه امتداداً للاهتمام بإسرائيل والشأن اليهودي، وكأن تاريخ الاستشراق الأوروبي يكرر نفسه هنا؛ إذ من المعروف أن بداية الاهتمام الاستشراقي الغربي باللغة العربية جاءت على هامش الانشغال بدراسات التوراة واللغة العبرية، مثلما أنّ الانشغال الحالي بالأدب الفلسطيني وبمحمود درويش هو شكل من أشكال الانشغال المعكوس بإسرائيل المعاصرة، مع فارق أن الدراسات الاستشراقية

---

(٢٦) Stefan Wild, «Judentum, Christintum und Islam in der Palaestinensische Poesie,» *Die Welt des Islam*, vol. 24 (1984), SS. 259-297.

(٢٧) Verena Klimm, «Wie die Sprache vererbt sich die Heimat: Der Palaestina-Konflikt und seine Spiegelung in Leben und Werke des Dichters Mahmud Darwish,» in: *Die Welten des Islam*, Hersg. Von Gernot Rotter (Frankfurt: Fischer, 1994), SS. 185 ff.

بالإضافة إلى دراسات أخرى كثيرة نشرتها كليم بالإنكليزية.

الأولى كانت تغلّب الطابع الفيلولوجي، في حين تنحو الدراسات الحديثة منحى سسيوثقافياً وسياسياً. ويتأكد هذا الانطباع أيضاً إذا انتبهنا إلى عناوين الكتب والدوريات التي نشرت فيها بعض هذه الدراسات، وخاصة دراسات نويفرت؛ إذ إن عدداً منها مختص بالدراسات الإسرائيلية واليهودية، كما يتبدّى ذلك في هوامش هذه المقالة. ومن هؤلاء الدارسين أيضاً فايدنر[٢٨] الذي كتب عدداً من المقالات عن تجربة محمود درويش، ومن ضمنها الكلمة التي ألحقها بمجموعته «لنا بلد من كلام» وتحدث فيها عن أهمية درويش وموقعه من الأدب العالمي والتحولات التي مرت بها تجربة درويش الشعرية منذ **أوراق الزيتون** حتى أعماله الأخيرة، وخاصة **سرير الغريبة** (١٩٩٩)، التي عدها فايدنر أهم أعمال درويش، إذ توجد فيها أكثر قصائد درويش بساطة، جنباً إلى جنب مع أكثرها صعوبة وتركيباً. ويرى فايدنر أن المتلقي الغربي يدخل إلى نصوص «**سرير الغريبة**» بآفاق توقعات مختلفة عن المتلقي العربي الذي ينتظر من درويش دائماً أن يظل ناطقاً باسم القضية الفلسطينية، ولا يتوقع منه أن يكتب قصائد عن الحب[٢٩]، علماً أن قصائد «**سرير الغريبة**» ليست مجرد قصائد حب، بل هي ذات أبعاد سياسية أيضاً مثلما لاحظ فايدنر وميليش[٣٠]. وفي هذه الكلمة أيضاً يرى فايدنر أن شخصية درويش الكونية أخذت تظهر شيئاً فشيئاً منذ تخليه عن التعبير المباشر الذي ميز فترة السبعينيات، منطلقاً من التجربة الفلسطينية ليحيط بالشرط الإنساني في العالم والوطن، بصرف النظر أين يقع.

ويرى فايدنر أن أعمال درويش منذ التسعينيات تعد مختبراً لوعي فلسطيني جديد، يتجلى بصورة خاصة ـ حسب رأيه ـ في قصيدة «**الهدهد**» من مجموعة **أرى ما أريد** (١٩٩١)، التي يعدها إحدى ذرى درويش الشعرية. أما تحول درويش من الالتزام السياسي المباشر إلى التقاليد الصوفية، فليس استقالة من العالم، بل طريقة لمواجهة هذا العالم من خلال معاينة تعقيده والتعبير شعرياً عن ذلك[٣١].

ويمكن اعتبار ميليش أول ألماني يصدر كتاباً كاملاً عن محمود درويش،

(٢٨) على سبيل المثال، انظر أيضاً المادّة الموسّعة التي كتبها شيتفان فايدنر عن محمود درويش في المعجم النقدي للأدب المعاصر المكتوب باللغات الأجنبية. Stefan Weidner, «Mahmud Darwish,» in: *Kritisches Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwarts Literatur*, Hersg. Von Arnold (Munchen: Heinz Ludwig, 1993).

(٢٩) Darwish, *Wir haben ein land aus Worten: Ausgewaehlte Gedichte, 1986-2002*, S. 165 f.

(٣٠) Weidner, «Mahmud Darwish 1941-2008: Nachruf».

(٣١) Darwish, Ibid., S. 165 f.

وهو كتابه **غريب عن اسمي وعن زمني ـ الهوية والمنفى في شعر محمود درويش**[٣٢] (٢٠٠٥)، وهو كتاب على درجة من الأهمية يتجلى فيه درويش بصفته واحداً من كبار شعراء المنفى في العالم. وقد تكون الأقسام الأخيرة من هذا الكتاب، التي تتابع التحولات العميقة التي مرت بها تجربة درويش الشعرية في معاينتها للذات والهوية والآخر والمنفى، من أكثر أقسام الكتاب أهمية وجدة في الطرح، وفيه يركز الكاتب على مجموعة **سرير الغريبة** بصورة خاصة، يتبدى ذلك أيضاً في عدد القصائد التي ترجمها ميليش وألحقها بكتابه هذا[٣٣].

وفي هذه الأقسام الأخيرة من الكتاب، يعقد المؤلف مباحث خاصة للمقارنة بين درويش وشاعر آخر من شعراء المنفى هو الشاعر اليهودي باول تسيلان (انتحر في سنة ١٩٧٠). وسنرى أن نويفرت، التي قدمت لهذا الكتاب بمقدمة[٣٤] يمكن اعتبارها تلخيصاً لأبرز أفكارها حول تجربة درويش الأدبية، قد استندت إلى عدد من الأفكار والنتائج التي وردت في كتاب ميليش هذا. إلا أن هذا الكتاب يحتاج إلى وقفة متأنية توليه ما يستحق من اهتمام؛ فهو مثال على توجه في الدراسات الألمانية حول الأدب العربي الحديث عموماً، ومحمود درويش خصوصاً، بصفته شاعراً كونياً ليس في نظر المتلقي العربي فقط، بل في نظر الدراسات الأدبية الغربية أيضاً.

● **أما نويفرت**، أستاذة الدراسات العربية والإسلامية في جامعة برلين الحرة، فهي أول شخص ألماني ينشر دراسة عن محمود درويش باللغة الألمانية، هي دراستها: **«القصيدة بصفتها منديلاً مطرزاً: محمود درويش في قصيدة «عاشق من فلسطين»** (١٩٨٧)[٣٥]. وبعد ذلك، توالت دراساتها عن قصائد مفردة أو ظواهر في شعر درويش؛ إذ نشرت بعد سنة واحدة (١٩٨٨) دراستها: **«حواجز لغوية ثقافية بين جيران ـ حول تلقي قصيدة عابرون في كلام عابر في الصحافة الإسرائيلية»**[٣٦] ثم دراستها: **«الفقد وتأسيس المعنى: حول**

---

(٣٢) Stefan Milich, *Fremd meinem Namen und fremd meiner Zeit. Identitaet und Exil in der Dichtung von Mahmud Darwish* (Berlin: Schiler, 2005).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٩٩.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٢.

(٣٥) انظر: الهامش الرقم ١٣ من هذا الفصل.

(٣٦) الهامش الرقم ١٣.

صورة الوطن في شعر الفلسطيني محمود درويش»[٣٧] (١٩٩١)، ودراستها: **«حول وعي الموت في الثقافة الإسلامية: عن الموت في قصيدة لمحمود درويش»**[٣٨] (١٩٩٢). وكذلك المادة الموسّعة نسبياً في كتاب **«تأكيد الذات ثقافياً لدى الفلسطينيين»: مسح (بيبلوغرافيا) للشعر الفلسطيني الحديث»** (٢٠٠١) الذي هو في الأساس مشروع قادته نويفرت في جامعتي بامبرغ وبرلين الحرة بدعم من الهيئة الألمانية للبحث العلمي (DFG)، وصدر في بيروت سنة ٢٠٠١[٣٩]. ودراستها: **«أغنية المغني الذي لا أمل له: أفكار حول تلقي تراث الغزل في شعر المقاومة الفلسطينية»**[٤٠] ومقدمتها لكتاب شتيفان ميليش الآنف الذكر، وأخيراً دراستها المطولة نسبياً: **«التوراة العبرية والشعر العربي: محمود درويش واستعادة فلسطين كبلد من كلام»** (٢٠٠٤)[٤١]، التي يمكن النظر إليها باعتبارها إعادة صوغ شامل لمجمل أفكار نويفرت وتأملاتها حول تجربة محمود درويش، وإعادة موضعة لأفكارها واستخلاصاتها في دراساتها السابقة ضمن سياق واحد شامل يسعى إلى بناء نظرية متكاملة في تجربة درويش الشعرية وتحولاتها منذ **عاشق من فلسطين** (١٩٦٤) حتى **«سرير الغريبة»** (١٩٩٩) بشكل خاص.

ويلاحظ من عنوان هذه الدراسة أن نويفرت تتخذ لها إطاراً مزدوجاً هو التوراة العبرية والشعر العربي القديم، وهي بذلك تنطلق، وإن لم تعلن ذلك مباشرة، من الفكرة القائلة إن النصوص الشعرية تنبثق غالباً من نصوص سابقة أو من قوالب موروثة، فهي تسعى إلى تتبع تحولات الوعي في شعر درويش منذ الستينيات حتى أعماله الأخيرة ضمن هذا الإطار الثقافي الموروث، أي

---

(٣٧) Angelika Neuwirth, «Verlust und Sinnstiftung: Zum Heimatbild in der Dichtung des Palaestinensers Mahmud Darwish,» in: *Literatur im judisch Arabischen Konflikt*, Hersg. Von Eveline Valink (Hofgeismar, [n. pb.], 1991), SS. 85-109.

(٣٨) Angelika Neuwirth, «Zur Wahrnehmung des Todes in der Islamischen Welt».

(٣٩) Birgit Embalbo, Anglika Neuwirth und Friedrike Pannewick, *Kulturelle Selbstbehauptung der Palaestinenser: Survey der Modernen Palaestinensischen Dichtung: Beiruter Texte*, Studien Band; 71 (Beirut: Orient Institut, 2001).

وانظر المادة المخصصة لدرويش، ص ٢٠١٦ ـ ٢٤٦.

(٤٠) Angelika Neuwirth, «Das Lied des Saengers ohne Hoffnung-Ideen ueber Ghazal Poesie in der Palaestinensischen Widerstandsdichtung,» in: Angelika Neuwirth, Michael Hess, Judith Pfeiffer und Robert Saguster, eds., *Gazal as World Literture II: From a literary Genre to a Great Tradition: The Ottoman gazal in Contex*, Beiruter texte und studien; 84 (Beirut: Wuerzburg, 2006). SS. 47-72.

(٤١) Neuwirth, «Hebräische Bibel und Arabische Dichtung».

التوراة من جهة، وبناء القصيدة العربية القديمة وشعر الغزل العربي القديم من جهة أخرى، كما سنرى، محاولة قراءة هذا الوعي بالوسائل الأدبية، والنظر إليها من داخل النصوص الشعرية، مثلما عبرت في قراءتها لقصيدة «**عابرون في كلام عابر**»[٤٢]؛ فنويفرت تنظر إلى درويش باعتباره مؤسس خطاب حسب مفهوم ميشيل فوكو، وهو يعيد النظر باستمرار في خطابه الخاص. وقد يكون من المفيد التركيز في هذه الورقة على قراءة نويفرت التفصيلية نسبياً لقصيدتين طويلتين شهيرتين من مرحلتين متباعدتين في مسيرة درويش الشعرية، هما «**عاشق من فلسطين**» (١٩٦٦) و«**شتاء ريتا الطويل**» (١٩٩٢)، لأن منهج نويفرت يتمثّل فيهما على الوجه الأفضل، مثلما تتجلى فيه نظرتها الخاصة في قراءة قصائد درويش وتحليلها.

● تدلف نويفرت إلى قراءة تجربة درويش الشعرية من خلال اقتباس استهلالي من قصيدة «**أنا من هناك**» من مجموعة «**ورد أقل**» (١٩٨٦)[٤٣]:

أنا من هناك

أعيد السماء إلى أمها حين تبكي السماء إلى أمها

وأبكي لتعرفني غيمة عائدة

تعلمت كل كلام يليق بمحكمة الدم كي أكسر القاعدة

تعلمت كل الكلام وفككته كي أركب مفردة واحدة

هي: الوطن...

وتتساءل عن المتحدث في هذا المقطع: هل هذا الصوت، الذي يدعى حالة ترانسندتاليه (إعلائية) في التوسط بين السماء والأرض، هو صوت واحد يمثّل الأنا الشاعرة فقط في قصيدة فردية، أم هو صوت نبويّ للشاعر نفسه؟ وتقصد من وراء ذلك ربط دور الشاعر الذي تتماهى الجماعة بصوته بتقاليد شعرية عريقة تعود إلى ما قبل الإسلام، حين كان الشاعر يدرك نفسه بصفته حارساً للذاكرة الجمعية والقيم التقليدية، وكان يلقي شعره بصيغة الأنا التي

---

(٤٢) Verg, «Kulturelle Sprachbarrieren zwischen Nachbaren,» S. 442.

(٤٣) ذكرت نويفرت خطأً أن هذا المقطع من مجموعة «أرى ما أريد»، والصحيح أنه من «ورد أقل» كما أثبتنا.

يمكن للسامعين التماهي بها. وترى نويفرت أن الهاجس الشعري في علاقة الحب التي تربط عاشقاً مولهاً بمحبوبة لا يمكن الوصول إليها، كما كان شعر الغزل والشعر الصوفي قد حل محل الدور البطولي للشاعر القديم. أما الدور السياسي القديم، فلم يعلن عن نفسه ثانية إلا في عهد الكولونيالية، حين وقف الشعراء العرب ممثلين لتأكيد الذات ثقافياً في وجه القوى الاستعمارية(٤٤)، وهي ترى أن محمود درويش يصطف في هذا التراث الشعري الطويل.

وعلى الرغم من أن أعماله الشعرية جزء من الشعر الحديث، الذي بات جزءاً من ثقافة المنطقة، فإنه لم يخيب التوقعات المنتظرة منه سياسياً في الحياة العامة، بل ظل مخلصاً للناحيتين: أي التعبير الذاتي، وفي الوقت نفسه تفعيل الذاكرة الجمعية في النزاع السياسي، مثلما فعل شعراء يعتبرهم درويش قدوة له كناظم حكمت، وأراغون، ونيرودا، ولوركا، الذين كانوا شعراء وفي الوقت نفسه ناطقين بأصوات مجتمعاتهم المقموعة في نضالها السياسي من أجل التغيير(٤٥). والأبيات المقتبسة ـ في نظر نويفرت ـ تعكس طموحاً خاصاً؛ فالمتحدث في القصيدة يقدم نفسه على أنه لاعب كوني يستطيع مصالحة السماء مع الأرض. إنه مثل بروميثيوس الذي أصبح رمزاً لتحدي القوى المهيمنة، ولكنه يبدو في الوقت ذاته إعادة تجسيد لشخصية توراتية هو آدم أو الإنسان الأول، الذي منح جميع الأشياء أسماءها.

وتعيد نويفرت طرح سؤالها السابق بصيغة مختلفة: هل هذه القصيدة عمل فني محض، وبالتالي هي تلفظ مبالغ فيه لفنان، أم هي التزام ذاتي نبوي، وبالتالي مقولة من سيرة ذاتية للشاعر(٤٦)؟

ترى نويفرت أن شعر درويش يتطلب إعادة تأويل دائمة، فقد غدا الشاعر شخصية كارزماتية تحول خطابها إلى نوع من المصنف المعتمد (الكانون Canon). وليس من المبالغة القول بأن القراء والمستمعين يكوّنون من قصائد درويش سيرة ذاتية شعرية ـ نبوية يجدون أنفسهم بوصفهم الشريك الحميم فيها؛ فقد أنتج درويش منذ أعماله الأولى ـ حسبما ترى ـ نوعاً من النصوص

(٤٤) Neuwirth, «Hebräische Bibel und Arabische Dichtung,» S. 137.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

المضادة، يواجه بها تراث الآخر التوراتي الذي جرى توظيفه توظيفاً سياسياً في القراءة الصهيونية، فأنتج من خلال مطالعاته في التوراة نوعاً من المصنف (الكانون) الفلسطيني لمواجهة مصنف الآخر وتفكيكه. وهذه النصوص المضادة تتمثل في نوع من سفر التكوين وسفر خروج فلسطينيين لمواجهة نصوص الآخر وهدمها. إلا أنه في أعماله الأخيرة، وخاصة في «**لماذا تركت الحصان وحيداً**» (١٩٩٥) و«**سرير الغريبة**» (١٩٩٩) اللذين يتضمنان نوعاً من التناص المتداخل مع أعماله السابقة، ويمكن اعتبارهما نوعاً من السيرة الذاتية، يصل من خلال مطالعاته التوراتية إلى شكل من أشكال حل الصراع بين الذات والآخر ليقيم الاثنان معاً في المنفى المرموز له بـ «**سرير الغريبة**»[٤٧].

ترى نويفرت أن الشاعر الفلسطيني يحاول إعادة خلق أرض الميعاد، وكتابة سفر تكوين فلسطيني خاص، وإعادة كتابة السردية الكبرى للخروج الفلسطيني من خلال إنشاء وطن نصوصي في مواجهة علاقات القوة التي تهدد الفلسطيني بالطمس والإلغاء بعد أن لم يتبق له سوى الارتباط بالأرض والتجذر فيها، خاصة أن ذكريات الطفولة والتهجير ترمز إلى العلاقة بالأرض والحق الطبيعي فيها. إلا أن هذه تظل معزولة، وبدون أي تأثير، إذا لم توضع في وعي جمعي من خلال أداة عاطفية وثقافية. وقد كان الشعر هو الأداة لمدة طويلة؛ إذ أفضت حالة النفي الفلسطيني إلى نوع من هاجس الانشغال الذاتي بسؤال الهوية التي لا يمكن إعادة تكوينها إلا من خلال الشعر فقط، مثلما عبّر المستعرب ريتشارد فان ليفين (Richard Van Leeuwen) الذي اقتبسته نويفرت هنا[٤٨].

هكذا مهّدت نويفرت لقراءتها لقصيدة «**عاشق من فلسطين**»، التي تتناولها في هذه الدراسة، تحت عنوان: «**الشاعر بصفته أول انسان وصاحب كتاب [سماوي]**». هي ترى أن هذه القصيدة تعكس تجربة مبكرة لاستعادة الوطن باعتبارها وثيقة تحالف بين الشاعر والجماعة. تبدأ القصيدة بسطر: «**عيونك شوكة في القلب**» الذي يشير إلى تجربة تتجاوز بوضوح حدود التجربة الفردية للشاعر لتعود إلى تقاليد أدبية متجذرة عميقاً؛ فنظرة الحبيبة التي تصيب الشاعر تعود إلى شعر الغزل والشعر الصوفي، فالمخاطب في شعر الغزل الصوفي هو

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

أصلاً الآخر العظيم الذي لا يمكن الوصول إليه، وهو الذي أعيد تجسيده في حقبة ما بعد الكولونيالية في آخر لا يمكن الوصول إليه أيضاً، أي الوطن السليب المحتل. والشاعر يتوجه إليه بنبرة الغزل المتمثلة في مخاطبة حبيبة متعالية. ولكي يستطيع مخاطبتها أصلاً، عليه أولاً أن يستعيدها إلى الواقع؛ ففي سنة ١٩٦٦، كان اسم فلسطين من المحرمات بعد إقامة دولة اسرائيل وضم الضفة الغربية إلى الأردن، وعليه فليس من المبالغة الزعم أن قصيدة «**عاشق من فلسطين**» تعيد خلق فلسطين من جديد. ولكي يتمكن درويش من امتلاك هذه القوة الخلاقة الهائلة، فإنه يلجأ إلى نموذج شعري يصلح للتغلب على ألم الفقد، واستعادة الشعور بالتوازن، وإعادة الاتصال الاجتماعي، فالقصيدة تتخذ لنفسها البناء النمطي للقصيدة العربية القديمة؛ فهي قصيدة طويلة تتكون من ثلاثة مقاطع متتالية، ولكنها ذات جو نفسي موحد. وهكذا تقسم نويفرت قصيدة درويش، انطلاقاً من بناء القصيدة الجاهلية، إلى ثلاثة أقسام هي النسيب والرحلة والمديح أو الفخر.

ففي مقطع النسيب، يرتفع الصوت شاكياً من غياب الوطن وما نجم عنه من صمت حاق بالمحيط، في حين لا تترك هذه العلاقة التي تعرضت لرجة مجالاً سوى للنبرة الرثائية(٤٩):

كلامك كان أغنية

وكنت أحاول الإنشاد

لكن الشقاء أحاط بالشفة الربيعية

كلامك كالسنونو طار من بيتي

فهاجر باب منزلنا

وعتبتنا الخريفية

وراءك حيث شاء الشوق وانكسرت مرايانا

ولملمنا شظايا الصوت

لم نتقن سوى مرثية الوطن

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

سنزرعها معاً في صدر قيثار

وفوق سطوح نكبتنا

سنعزفها

لأقمار مشوهة وأحجار

وفي مقطع الرحلة الدرويشي، الذي يفضي إلى رؤية مظفرة من استعادة الوطن، يجول المتحدث ببصره ويشرع في رحلة بصرية مضنية وراء المحبوبة، تقود إلى مشاهد متعددة من النفي والمعاناة والشقاء؛ إلى الميناء، مكان الهجرة القسرية، وإلى جبال الشوك وأكواخ الفقراء البائسة، ومخيمات اللجوء المعدمة، أي إن السلسلة الطويلة من تمثّلات الوطن في الفاقة والذل والهوان لم تتوقف إلا بعد أن أبدت الحبيبة ألقها الإيروتيكي في حالة من الجمال النائم:

رأيتك ملء ملح البحر والرمل

وكنت جميلة كالأرض كالأطفال كالفل

وبهذه الرؤية الختامية، يستعيد المتحدث موقفه ويعلن قسَماً بالتضحية المطلقة لوطنه، وبذلك يبرم عهداً أو ميثاقاً مع المتلقي الذي يتماهى معه تماماً. إن القسَم، الذي هو مرحلة ميتا نصية في نظر نويفرت(٥٠) ويحتل مركز القصيدة تماماً، يعد من خلال كثافة مجازية باكتمال خلق الآخر/الوطن شعرياً، مصوراً ذلك كإنجاز من النسيج أو غطاء الرأس الذي يتم صنعه من أعضاء جسد المتحدث:

وأقسم

من رموش العين سوف أخيط منديلاً

وأنقش فوقه شعراً لعينيك

واسماً حين أسقيه

فؤاداً ذاب ترتيلاً

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

يمد عرائش الأيك

سأكتب جملة أغلى من الشهداء والقبل

فلسطينية كان

ولم تزل

وحسب نويفرت، فالمتحدث في هذه القصيدة يأخذ بهذا القَسَم أبعاداً أسطورية مستمدة من آدم التوراتي، الذي أخذ على كاهله أن يعطي الأشياء أسماءها. ومثلما أعطى آدم جزءاً من جسده من أجل خلق رفيقته حواء، فإن هذه الرفيقة الجديدة التي تكونت وأخذت اسمها بفعل قوة الخلق الشعرية ليست سوى فلسطين.

والقصيدة التي تتصادى مع أمر الخلق القرآني (كن فيكون) هي ـ حسب نويفرت ـ نسخة فلسطينية من سفر التكوين. كما أن الأنا الشاعرة في القصيدة ليست آدم فقط، فالشاعر هنا هو مسجل الميثاق وحامل الرسالة، ومانح الهوية الشعرية الجديدة للمحبية التي تتطلب التضحية المطلقة، فهي **«أغلى من الشهداء والقبل»**. أما الشاعر، فمدرك لقوة الخلق المخلصة التي يمتلكها حين يضع نفسه في أعلى مكانة من الحب وعشق الشهادة[٥١].

ثم تصل القصيدة ـ حسب نويفرت ـ إلى مقطعها الثالث، أي مقطع المديح والفخر الذي يجري فيه الاحتفال بالمحبوبة التي أعيد تكوينها عروساً، كما في طقوس العرس الفلسطينية التقليدية، حين تردد النساء أغاني تمدح صفات العروس، وتصف جسدها من الرأس إلى القدمين:

فلسطينية العينين والوشم

فلسطينية الاسم

فلسطينية الأحلام والهم

فلسطينية المنديل والقدمين والجسم

فلسطينية الكلمات والصمت

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

فلسطينية الصوت

فلسطينية الميلاد والموت

وترى نويفرت أن نبرة المديح هذه، التي تتصاعد تدريجياً بطريقة حسابية، تبدو وكأنها توازي النماذج الهندسية على المنديل أو غطاء الرأس التقليدي، الذي ترتديه النساء الفلسطينيات؛ فالشاعر لا يتردد في أن يقدم المنديل المشغول بالتطريز الشعري والحامل لدلالات أنثوية على نمط فن التطريز النسائي المحلي(٥٢).

أما وقد أصبح للحبيبة اسم، فإن هذا الاسم سيكون ـ حسب تحليل نويفرت ـ الكلمة المفتاحية في كفاح الشاعر من أجل كرامته الفردية والجمعية، فمقطع الفخر ينتهي بتأكيد جريء للذات في مواجهة الخصم، وهي لا بد تشير بذلك إلى المقطع الذي يقول فيه المتحدث مفتخراً ومؤكداً ذاته:

أنا زين الشباب وفارس الفرسان

أنا. ومحطم الأوثان

خيول الروم أعرفها وإنْ يتبدل الميدان

... إلخ

معتبرة أن هذا التأكيد الجريء للذات مقابل الآخر يغدو، من الآن فصاعداً، سلاحاً على مستوى الوسيط الشعري الإعلامي(٥٣).

ولإكمال صورة الإطار الثقافي الموروث ومحاولة درويش إنشاء مصنف فلسطيني معتمد يواجه مصنف الآخر بنصوص مضادة على مستوى الوسيط الشعري، ترى نويفرت في خروج درويش من الوطن والتحاقه بحركة المقاومة في المنفى البيروتي أشبه بدراما خروج فلسطينية، كانت فيها الأنا الشاعرة تأمل في العودة. وفي هذا السياق تقرأ قصيدة **«أعراس»** (١٩٧٦) مثالاً للفدائي الشهيد الذي يمثل أنا (Ego) الشاعر، مركِّزة على الأبعاد الأسطورية في لقاء العاشق بحبيبته. وقد لا يكون في مثل هذه القراءة أي جديد سوى انتظامها في

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

نظرية نويفرت عن المصنف الفلسطيني المضاد(٥٤). ثم تواصل إكمال حدود هذا الإطار من خلال التوقف عند قصيدة «**قناع لمجنون ليلى**» (١٩٩٩) و«**شتاء ريتا الطويل**» (١٩٩٢). أما قراءتها لقصيدة «**قناع لمجنون ليلى**»، فأشبه بتلخيص لأفكار شتيفان ميليش وتأملاته في هذه القصيدة(٥٥). وقد يكون من المفيد هنا الإشارة فقط إلى أن كلاً من ميليش ونويفرت يرى في هذه القصيدة، وخاصة في تناصها مع الشاعر تسيلان، بداية وعي الأنا الشاعرة في شعر درويش بالدخول النهائي في المنفى، في بلد من كلام؛ فالقصيدة، وخاصة في مقطعها الأخير، هي في نظرهما، الوثيقة الأكثر تعبيراً عن الإحساس بالمنفى بين قصائد درويش:

أنا قيس ليلى غريب عن اسمي وعن زمني (.....)

أنا أول الخاسرين.

أنا آخر الحالمين وعبد البعيد. أنا كائن لم يكن

وأنا فكرة للقصيدة

ليس لها بلد أو جسد

وليس لها والد أو ولد

أنا قيس ليلى أنا

وأنا... لا أحد

فبكاء العاشق محبوبته ليلى وإعادة خلق فلسطين شعرياً باتا جزءاً من ماض لا يمكن استعادته. ومع تراجع ليلى الحبيبة الأسطورية، تحضر الحبيبة الحقيقية هنا بوضوح، وهذه هي **ريتا** التي قد يكون اسمها **شلوميت** أو «**الغريبة**» أيضاً، وهي بطلة عدد من قصائد درويش التي تحتفل بالحب، ولكنها في الوقت نفسه تصف علاقة حب مستحيلة بين هذا الثنائي، فهو حب يحدث في أماكن غير معهودة، مثل أثينا الجحيمية أو سدوم، وهما في نظر نويفرت، تورية عن

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٥٥) انظر أيضاً قراءة شتيفان ميليش لقصيدة «قناع لمجنون ليلى»، في: «Identitaet und Exil in der Dichtung von Mahmud Darwish,» S. 132 ff.

إسرائيل المعاصرة. أما الرواية الأكثر إسهاباً لقصة الحب هذه مع ريتا، فتوجد في قصيدة «**شتاء ريتا الطويل**» من مجموعة «**أحد عشر كوكباً**» (١٩٩٢)، التي ترى نويفرت أنها **تختلف** عن قصائد ريتا السابقة[٥٦]. فهي في نظرها ليست إلا نوعاً من الترجمة تقريباً لنشيد الأنشاد التوراتي؛ففي حالة العاشقين الفلسطيني والإسرائيلية، كان اللقاء كما في التوراة العبرية غير ممكن، ليس بسبب حراس المدينة الشرقيين القدماء، بل بسبب أيديولوجيا معاصرة باطشة تعترض سبيل حبهما. إن التوتر لا يقوم، كما في نشيد الأنشاد التوراتي، بين التوق الأنثوي والإكراه البطريركي، بل بين حب العاشقين ومعاكسة الظروف السياسية. في هذه القصيدة يتحرك المشهد بحيوية كما في النص المقتدى، واللغة غنية زاخرة بمجازات جسدية معبّرة: فنهدا ريتا عصفوران، وهي غزالة، أما العاشق فهو مثل الحبيبة جزء من الطبيعة المحلية؛ إنه يشعر بإبر الصنوبر في دمه، وكلاهما يستشعران كأن نحلاً يطن في عروقهما. وقد حررته الحبيبة حينما رأته معلقاً في السياج وغسلته بدموعها ونثرت عليه سوسنها لكي يتمكن من النجاة من سيوف إخوتها، وغافلت حراس المدينة. وكما في نشيد الأنشاد، اختفت الحبيبة هنا على عتبة الإشباع، فالتوتر بين الشهوة والإشباع يسيطر على القصيدة[٥٧].

أما من الناحية البنائية، فهناك أيضاً موازيات لنشيد الأنشاد، فالعاشقان يتبادلان الأدوار في شتاء ريتا كما في نشيد الأنشاد، في مشاهد كثيرة تعلن المرأة الشابة حبها له وتغافل ذويها، كما أن حوار الحب متكرر. إلا أن الحراس الذكور الذين يضايقون الفتاة في نشيد الأنشاد يضايقونه هو في قصيدة درويش حين يقاتلونه على مجاله، ويحرمونه أخيراً من سعادته. بيد أن الشاعر مدرك لقوته ولحضوره في العالم الحقيقي وفي العالم النصّي في الوقت نفسه، وهو يذكّر القارىء بأن النصوص الأصلية أعيد تحويرها في العبرية كما في العربية: إنه يحمل «**حصة من سفر التكوين**» (. . .) و«**حصة من سفر أيوب**» (. . .) و«**حصة من حكمة العشاق: يعشق وجه قاتله القتيل**».

أما المقطع الأخير، الذي كان بمثابة خاتمة، فيكشف عن تحطم العلاقة؛

---

(٥٦) Neuwirth, Ibid., S. 151.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥١.

فمسدسها الملقى على مسودة قصيدته يكشف عن ذهابه القسري إلى المنفى(٥٨).

وتستطرد نويفرت في استكشاف مسار علاقة الحب بين الشاعر وريتا في قصائد لاحقة لدرويش، حين أصبح المشهد مختلفاً بعد سبع سنوات في مجموعة «**سرير الغريبة**» (١٩٩٩) التي يستحضر فيها ريتا في ذكريات مركّبة متداخلة في قصيدة «**غيمة من سدوم**»، التي هي صدى لقصيدة أخرى سابقة عنوانها «**امرأة جميلة من سدوم**»، مثلما أنها اقتباس من تسيلان في الوقت نفسه:

بعد ليلك، ليل الشتاء الأخير
خلا شارع البحر من حرس الليل،
لا ظلّ يتبعني بعدما جف ليلك
في شمس أغنيتي، من يقول لي
الآن: دعك من الأمس واحلم بكامل
لا وعيك الحر؟
حريتي تجلس الآن قربي معي، وعلى
ركبتي كقط أليف. تحدق بي وبما
قد تركت من الأمس لي: شالك
الليلكي، شرائط فيديو عن الرقص بين الذئاب، وعقداً من
الياسمين على طحلب القلب
ماذا ستصنع حريتي بعد ليلك،
ليل الشتاء الأخير؟
«مضت غيمة من سدوم إلى بابل»،
من مئات السنين، ولكن شاعرها «بول

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥١.

تسيلان» انتحر، اليوم، في نهر باريس.
لن تأخذيني إلى النهر ثانية. ولن يسائلني
حارس: ما اسمك اليوم؟ لن نلعن
الحرب. لن نلعن السلم. لن نتسلق سور
الحديقة بحثاً عن الليل بين صفصافتين
ونافذتين، ولن تسأليني: متى يفتح
السلم أبواب قلعتنا للحمام؟
بعد ليلك، ليل الشتاء الأخير
أقام الجنود معسكرهم في مكان بعيد
وحط على شرفتي قمر أبيض
وجلست وحريتي صامتين نحدق في ليلنا
من أنا، من أنا بعد ليلك
ليل الشتاء الأخير؟

وهذه القصيدة تسرد من جديد ـ كما ترى نويفرت ـ[٥٩] قصة ريتا مثلما جرى سردها في «**شتاء ريتا الطويل**»، بيد أنها تقدم أحداثها في الزمن الراهن، فالحراس لم يعودوا خطرين، والجنود انسحبوا، غير أن الآمال والتوقعات اختفت أيضاً. إن سيناريو نشيد أنشاد درويش، أي شتاء ريتا الطويل الذي يستحضر من خلال الإشارة إلى سور الحديقة والصفصاف والنوافذ والحراس، بات خالياً من الشخصية الأنثوية، ولكن الاختلاف بين الرؤيتين يبلغ مدى أعمق: وهنا تحيل نويفرت إلى شتيفان ميليش، الذي لاحظ أن القصيدة الجديدة تعيد تشكيل سياق قصة ريتا: **أما نهاية العلاقة بين العاشقين**، فلن تكون أكثر سهولة من خلال انسحاب الشاعر إلى حالة اللاوعي، أي إلى حالة الخلق الشعري في المنفى النهائي، وباختفاء الآخر الذي كان في السابق متجسداً في «**الحبيبة الغريبة**» من هويته، لا يتبقى سوى أنا (Ego) الحرية

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

والهدوء الوحيدة. ويتوجب على الشاعر الآن أن يطرح على نفسه السؤال الذي الذي كان يواجهه به الحراس والجنود من قبل: «**من أنا بعد ليلك، ليل الشتاء الأخير؟**» وقد صار هذا السؤال الملتهب بعد الدخول في المنفى بوصفه حالة وجودية يحل محل الهوية المنشودة كفلسطيني، كما تكرر كثيراً بصورة تلقائية وإيجابية في القصائد السابقة.

أما ذكريات المكان الشيطاني سدوم، أو إسرائيل المعاصرة، في قصيدة «**امرأة جميلة من سدوم**»، فتقود الشاعر عائدة به إلى حالة المنفى الذي يقف مباشرة على الأبواب. إنه سوف يغادر سدوم باتجاه بابل التي ترمز إلى المنفى بالمعنى الجوهري. وهنا ترى نويفرت أن سدوم ترتبط لدى درويش بتجربة شاعر منفى آخر هو تسيلان كما في قصيدة هذا الأخير «**قمر وذاكرة**» (**Mond** and Gedaechtnis) من سنة ١٩٥٢، مثلما في السطر «**من عين إلى عين تمضي الغيمة، مثل سدوم إلى بابل**» الذي أعاد درويش تشكيله من جديد. أما الأماكن التوراتية في قصيدة تسيلان، فقد أعاد درويش تأويلها بإسرائيل المعاصرة التي ستهاجر منها الأنا، وهي بابل المنفى الأزلي. لقد تم هنا تقديم كلمات الآخر بصفتها كلمات الذات[٦٠].

وترى نويفرت في هذا السياق أن درويش تجاوز في الصياغات المتأخرة لمحطاته الشعرية، من الناحية التاريخية، المرحلة الطويلة لشعره المنتج للأساطير في المنفى البيروتي، حيث كان «منفياً بصورة مؤقتة»، وكان ما يزال يحلم بالعودة إلى الوطن. وقد أرّخ وعيه اللاحق بالمنفى بأثر رجعي ليس بالمعنى المحدد فقط، وإنما كشرط وجودي أيضاً، لكي يتمكن من دمج إدراكه للوجود الشعري، بصفته وجوداً في «**بلد من كلام**»، مع إدراك تسيلان في السنة التي خرج فيها درويش إلى المنفى (سنة انتحار تسيلان). إن منطلقات شعر درويش ـ حسب نويفرت ـ قريبة قرباً مدهشاً من منطلقات تسيلان، والكلمات التي قالها الأخير في خطبته، حين فاز بجائزة الأدب في بريمن سنة ١٩٥٨، تنطبق أيضاً على شعر درويش:

«في هذه اللغة (...) حاولت أن أكتب قصائد: لكي أجد اتجاهاً لنفسي، ولكي أستكشف أين أوجد إلى أين أسير، لكي أجترح لنفسي واقعاً».

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

إن درويش يشعر ـ حسب نويفرت ـ بأنه على صلة قرابة بالشاعر اليهودي، فقد وجد لنفسه، مثلما فعل تسيلان، وطناً ـ منفى في اللغة(٦١).

وترى نويفرت أن تحرير فلسطين من حدود قائمة في منطقة واقعية هو فقط أحد المشروعات الثورية في شعر محمود درويش الجديد، وكان ذلك عملية شاقة أفضت إلى نوع من نزع الأسطرة عن أنا الشاعر الأخرى (Alter ego)، أي الشاعر المتماهي بالشهيد، حينما بدأ منذ الثمانينيات ينأى بنفسه شعرياً عن شخصية الشهيد ليكون هو حارس نوم الشهداء كما في قصيدة «**عندما يذهب الشهداء إلى النوم**»، هؤلاء الشهداء الذين يستخدم السياسيون تضحياتهم في الدعاية السياسية، لكي يبقى هو بعيداً عن المتاجرة السياسية(٦٢).

أما ماذا تقصد نويفرت بقولها «تحرير فلسطين من حدود قائمة على منطقة واقعية»، فذلك يصب في مجمل نظرتها عن اتجاه درويش بعد مرحلة الحماسة العاطفية الأولى إلى وطن ـ منفى في اللغة أو «بلد من كلام»، كما جاء في عنوان دراستها هذه. وأما ما ورد بعد ذلك في هذه الدراسة، فهو تقريباً تلخيص لمجمل رؤيتها السابقة، حيث تحول درويش في نظرها من مؤسس لسفر تكوين فلسطيني، ثم دراما خروج فلسطينية إلى شاعر يعيد كتابة نشيد إنشاد لم يعد فيه الذات والآخر يستثني أحدهما ضده، بل دخلا معاً في حالة من التوق المستمر. و«**نشيد الأنشاد غير السياسي**» هذا هو في نظرها تراث توراتي مشترك يستطيع أن يقتسمه الفلسطينيون واليهود. ومثلما أن الوجود برمته هو منفى الروح في نظر المتصوفة المسلمين، والعالم كله منفى في نظر المتدينين اليهود، هكذا هو بالنسبة إلى الفلسطيني درويش، يسكن في الوطن ـ المنفى، أي في «**بلد من كلام**»(٦٣)، فهو يقول في قصيدة «**في المساء الأخير على هذه الأرض**» (١٩٩٢):

في المساء الأخير سنسأل

هل كانت الأندلس

هنا أم هناك

على الأرض أم في القصيدة؟

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

أخيراً، لا بد من القول إن نويفرت ألحت في هذه الدراسة، وخاصة في أقسامها الأخيرة، على فكرة الوطن ـ المنفى، أو «**بلد من كلام**»، باعتبارها وعياً شعرياً جديداً بفكرة الوطن وبعلاقة الشاعر بوطنه الذي تحرر من حدوده الواقعية ليصبح حالة وجودية، وهو أمر صحيح إلى حد ما، ولكن في مثل هذه الاستنتاجات خطر أنها تبدو للقارىء وكأنها التجلي النهائي الوحيد لفكرة الوطن في شعر محمود درويش، ولعلاقة محمود درويش بوطنه هذا، بينما الحقيقة هي غير ذلك إلى حد كبير؛ فهذه القصائد، التي توقفت نويفرت عندها في هذه القراءة، تشكل خيطاً من ضمن خيوط كثيرة متداخلة في نسيج التجربة الشعرية الدرويشية، وأي قصيدة من هذه القصائد ـ مهما تبلغ أهميتها ـ لا تعدو كونها تلفظاً واحداً من بين تلفظات الأنا الشاعرة الكثيرة من جهة، في الوقت الذي تقبل فيه هذه القصائد نفسها وجوهاً أخرى مختلفة من إمكان التأويل والقراءة من جهة أخرى. فهي قصائد كثيفة النسيج، زاخرة بالتناصات والإحالات الثقافية، وهو ما يجعلها متعددة طبقات المعنى. أضف إلى ذلك أن نويفرت كانت في تتبعها لخيوط فكرتها ترجع في الزمن إلى قصائد سابقة تاريخياً على القصائد التي توقفت عندها ملياً، وهو أمر مشروع، لأن الأنا الشاعرة في استكشافها لمغزى التجربة الإنسانية واكتناهها لجوهر الوجود البشري لا تسير دائماً في خط واحد صاعد مطرد يحكمه منهج منطقي ثابت، ولذلك جرت العادة النقدية على الحديث عن أنا شاعرة لا عن شاعر يتمثّل في شخص متعين بذاته يقوم بالتلفظ الشعري، إلا أن ذلك يدل من ناحية أخرى على أن نويفرت كانت تبحث فقط عن القصائد التي تناسب نظرتها في تجربة درويش الشعرية وتحولاتها، منذ «**عاشق من فلسطين**» (١٩٦٦) حتى أعماله الأخيرة. وأخشى أن يكون ما تريد نويفرت من وراء إلحاحها على فكرة المنفي الوجودي في بلد من كلام أن تقول بطريقة غير مباشرة: ما دام الأمر كذلك، أي إن درويش الذي كان يسعى دائما إلى العودة إلى فلسطين واستعادتها قد استبدل بها في آخر الأمر بلداً من كلام ـ أي منفى صوفياً ووجودياً ـ فلماذا التناحر إذن على وطن واقعي؟! في حين إن درويش لا يتكلم ولا يطلب من صاحبه أن يتكلم في «**تكلّم تكلّم..**» إلا لكي يقطع هذا الطريق الطويل إلى هذا الوطن الذي ينأى باستمرار وكأنهم «**حمَلوه على فرس راكضة**».

أما قولها إن قصيدة «**شتاء ريتا**» تختلف عن قصائد ريتا الأخرى، فهو أمر يحتاج إلى بعض التدبر، لأن قصيدة «**شتاء ريتا**» تتقاطع في جوانب عديدة،

وخاصة في جوّها النفسي وصورها الشعرية، بل في رؤيتها الكلية أيضاً، مع قصيدة أخرى عن ريتا هي «**الحديقة النائمة**»[٦٤] من مجموعة «**أعراس**» (١٩٧٧). وأما نهاية العلاقة بين العاشقين في **شتاء ريتا**، التي عبّر عنها سطر: «**وضعت مسدسها الصغير على مسودة القصيدة**»، وهو ما اعتبرته نويفرت إعلاناً عن ذهاب الأنا الشاعرة إلى المنفى القسري، فموجود في أول قصيدة درويشية عن ريتا من مجموعة «**آخر الليل**» (١٩٦٧)، بل في عنوان تلك القصيدة «**ريتا والبندقية**» وفي أول سطر منها: «**بين ريتا وعيوني بندقية**». فقد كان درويش، كما لاحظت نويفرت نفسها، يعيد النظر بصورة دائمة في خطابه الشعري[٦٥]، وكان دائم الرجوع إلى سيرته الذاتية ليعيد إنتاجها من جديد في قصائد جديدة. إلا أن هذا المسدس، بما هو أداة للقتل والاغتصاب والإكراه، هو ما حال دون استمرار هذه العلاقة، وهو، من ثم، سبب الذهاب القسري إلى المنفى، وليس مجرد إعلان عن هذا الذهاب، مثلما قالت نويفرت.

ومن ناحية أخرى، تركز دراسة نويفرت هذه ودراساتها الأخرى حول درويش على «الأيديولوجيا الشعرية»، ولذلك اهتمت بتتبع تناول درويش للسردية الفلسطينية الكبرى من خلال ثيمات وموتيفات أساسية في شعره، بدون الالتفات تقريباً إلى هذا الشعر نفسه من ناحية أنه كيان فني جمالي يتشكل في اللغة، ويمارس تأثيره في القارئ العربي من خلال أدواته الخاصة المميزة، وهو أمر قد تفسره صعوبة تذوق الشعر الغنائي، خاصة خارج لغته وثقافته بالقدر الذي يتذوقه به أبناء اللغة أنفسهم؛ فأشعار محمود درويش هذه تسكن في لغتها وتمارس تأثيرها الذهني والوجداني على القارئ العربي، حتى لو كان هذا القارئ خالي الذهن تماماً من تعالقات هذه الأشعار مع الموروث التوراتي الذي شكل منطلق نويفرت الأساسي في دراستها هذه.

وأخيراً لا بد من القول إن دراسة نويفرت هذه ـ بصرف النظر عن عدم اتفاقنا مع كل منطلقاتها ونتائجها ـ لا تخلو من عمق وجدّة في تناولها تجربة درويش من خلال إطار ثقافي موروث، بحيث يصح القول إن هذه الدراسة أشبه

---

(٦٤) انظر القصيدة في: محمود درويش، **ديوان محمود درويش**، ٢ ج، ط ١٤ (بيروت: دار العودة، ١٩٩٦)، ج ١ ص ٦٦١ ـ ٦٦٦.

(٦٥) انظر: أنجيليكا نويفرت، «محمود درويش وباول تسيلان»، ترجمة صبحي حديدي، **ملحق القدس العربي** (بمناسبة أربعين يوماً على رحيل محمود درويش) (٢٠ ـ ٢١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨).

بنظرية شاملة عن تجربة محمود درويش الشعرية وتحولاتها الداخلية العميقة، مثلما هي تقريباً إعادة تلخيص وتطوير لدراسات ألمانية كثيرة أنجزتها نويفرت نفسها، أو أنجزها ألمان آخرون، وخاصة شتيفان ميليش وشتيفان فايدنر وفيرينا كليم. ونحن نأمل أن تتهيأ في القريب العاجل فرصة تناولها ضمن مشروع شامل يطمح إلى قراءة تلقّي محمود درويش في مجال اللغة الألمانية بصورة مفصلة؛ لأن هذه الدراسات جميعها تعد إسهاماً نوعياً في قراءة تجربة محمود درويش واستقبالها خارج حدود لغتها الأصلية، ودليلاً على أن درويش قد ترسّخ في مجال اللغة الألمانية أيضاً بصفته شاعراً عالمياً كبيراً، سواء من ناحية المضمون الإنساني الكوني الذي حملته قصائده، أو من ناحية اللغة الشعرية الباذخة في غناها وغموضها وكثافتها المجازية، التي عبّرت عن هذا المضمون، إلى جانب أنه كان، وما يزال، الصوت الأكثر صفاء واتساعاً من حيث مداه في إعادة تكوين فلسطين في الوجدان العربي والإنساني كوطن للفلسطينيين، ووطن للقصيدة، ورمز إنساني رحب في الوقت نفسه.

الفصل الحادي عشر

إبداع النص وقراءته بين التفكيك والتركيب

خالد عبد الرؤوف الجبر(*)

تمهيد

آحاول في هذه الورقة أن أقدّم تصوراً للإبداع والتلقّي، لعل فيه بعض الجِدّة، أبنيه أولاً على تعالُق تأسيسي بين النصوص من جهة وبنية الذّرة في علم الفيزياء من الجهة الأخرى، فضلاً على استكشاف ما يمكن أن تقود إليه علاقة إبداع النص بالزمن، وعلاقة قراءته وتلقّيه أيضاً بالزمن والمنظومة الثقافية للقارئ ولِفعل القراءة في آن. ثم إن هذا البناء متصل اتصالاً بنيوياً بمفهوم الزمن البشري ودورة حياة الإنسان، علاوة على بعض مفاهيم الوراثة في علم الكائنات الحية، وخاصة الجينات منه.

قد قدّمتُ في بعض الكتابات رؤية خاصة للنص بوصفه بناء مُحكماً متماسكاً قائماً على البنية الأساسية الجوهرية فيه، وهي تقع منه في لُبّه، وتُمسك إليها سائرَ ما في النص من عناصر: الألفاظ والتراكيب والصور والمعاني والأفكار والأساليب. حتى إن النص ليضحي مع هذه الرؤية مماثلاً لبناء الذّرة. وقد قدّمت تطبيقات ثلاثة لهذه الرؤية، أولها ما ورد في كتاب **تحولات التناص في شعر محمود درويش: تراثي سورة يوسف نموذجاً**[1]،

(*) قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة البترا.

(1) خالد عبد الرؤوف الجبر، **تحولات التناص في شعر محمود درويش: تراثي سورة يوسف نموذجاً** (عمان: منشورات جامعة البترا الخاصة، عمادة البحث العلمي، ٢٠٠٤).

والثاني بحث موسوم «الندى والنزيف: البنية والتناص في ديوان دوائر الطّين لمها العتوم»[٢]، وآخرها موسوم «جدل البنية: الذّات والمكان في ديوان محمود درويش لا تعتذر عمّا فعلت»[٣].

تقوم هذه الرؤية على النظر في النص بوصفه بناء مماثلاً لبناء الذّرة؛ تقعُ البنية منه في المركز داخل النواة ممثّلَة بالبروتونات الموجبة الشّحنة (+)، وكذلك النيوترونات المتعادلة الشّحنة (+ ـ)، وهي تمثّل في النص بالرموز التي اشتمل عليها، والإلكترونات السّالبة الشّحنة (ـ) في مداراتها حول النواة، ويمثّلها في النص التناص والاقتباس والتضمين والتأثّر وسائر أشكال التقاطع النصية الأخرى.

والناظر في العناصر في الجدول الدّوري يلاحظ أن بعضها سالب الشّحنة (ـ) بمقادير محدّدة بمقدار ما تكون قابلة لمنح إلكتروناتها الحرة في المدارات غير المكتملة لعناصر أخرى، وبعضَها موجب الشّحنة (+) بمقادير محدّدة بمقدار ما تكون قابلة لأخذ إلكترونات من عناصر أخرى ليكتمل عدد إلكتروناتها في المدار الأخير، وبعضَها متعادل الشّحنة (+ ـ)، وهذا يتمثّل في الغازات الخاملة غير القابلة للتفاعل مع غيرها من العناصر إلا بعدَ تثويرها.

ولعل معالجة النصوص وفق التصنيف المتقدّم للعناصر في الجدول الدّوري يقرب المسألة أكثر، فتنزيل تلك التصنيفات على النصوص يجعلها في ثلاثة أنواع: قسم مُتعادل الشّحنة (+ ـ) خامل غير قابلٍ للتفاعل/القراءة إلا بالتثوير، ويحتاجُ ذلك إلى جهد جبّار، وقسم موجب الشّحنة (+) يظهر معناه، أو نسبة منه، فور الاتصال به، وقسم أخير سالب الشّحنة (ـ) قابل للعطاء على وجه الديمومة.

ولعل قائلاً ينبّه على أن الإيجابية النابعة من إمكانات النص المختزنة، وطاقاته الكامنة، وقدرته على الامتداد في الزمان والمكان، حَرية بأن يكون النص المتصف بما تقدّم نصاً موجبَ الشّحنة (+)، وأن السّلبية المرتبطة بضحالة النص وجفافه وعدم قدرته على الامتداد حَرية بأن يكون النص المتصف

---

(٢) انظر: مها العتوم، «الندى والنزيف: البنية والتناص في ديوان دوائر الطين،» في: خالد عبد الرؤوف الجبر، **القصيدة كهفاً: قراءات في الشعر الأردني المعاصر** (عمان: أمانة عمان الكبرى، ٢٠١٠).

(٣) انظر: «جدل البنية: الذّات والمكان في ديوان محمود درويش لا تعتذر عمّا فعلت،» في: خالد عبد الرؤوف الجبر، **غواية سيدوري: قراءات في شعر محمود درويش** (عمّان: دار جرير، ٢٠٠٨).

بها نصاً سالبَ الشّحنة (ـ)! لكن الباحث يميل إلى غير هذه الوجهة، ولكلّ وجهة هو مولّيها. ولعلّي أوضّح اختلاف وجهتي بما يأتي:

١ ـ إن التطوير والتثوير متصلان دائماً بالاختلاف عن السائد، فالنص الموجَب (+) هو النص المتفق تماماً مع المنظومة الزمنية الثقافية التي أُنتِجَ فيها، وهو يساير القواعد والأصول والمناهج والرؤى السائدة، في حين إن النص السالب (ـ) هو المختلف، وهو الخارج على تلك الأصول والقواعد والمناهج والرؤى السائدة؛ أي إنه خروج على أعراف المنظومة الرمزية الزمنية الثقافية السائدة. وبمقدار قوة طاقاته الجمالية والثقافية المختزنة فيه يكون قادراً على خَرْق مسار حركة الإبداع بزاوية ما، وبهذا الفهم كان الرقي أو الانحدار في مسار حركة الإبداع العربي، بل العالمي في مستوى الأدب.

٢ ـ إن العناصر الموجبة الشّحنة (+) تحتاج عادة إلى العناصر السالبة الشّحنة (ـ) بغية تخصيبها وإنتاج مركّبات جديدة ناتجة من ذلك التخصيب، وبالطريقة نفسها يمكن النظر في النصوص؛ فالنصوص الموجبة الشّحنة، التي تُفهَم فور قراءتها وفق منظومتها الزمنية الثقافية الرمزية، تحتاج عادة إلى إعادة قراءة بمناهج وآليات جديدة تنتمي إلى منظومات زمنية ثقافية رمزية مختلفة، وهي بذلك تصبح خصبة وقابلة للتأويل وإعادة إنتاج معنى ما غير المعنى الذي أُنتِجَ لها وفق منظومتها الزمنية الخاصة بها.

٣ ـ إن الموجبَ (+) يمنح بذرة يتلقفها السالب (ـ)، ويغذّيها، ويمدُّها بشتى صنوف الإمداد لتُولَد في نهاية الأمر كائناً جديداً، وهذا ما نراه في الذّكورة (+) التي يتهيأ السالب (ـ) الأنوثة لنطفتها، وتمدّها شُهوراً بنَسغ الحياة ليكون الكائنُ الجديد. وبهذا الفهم، فإن السالبَ هو الممهّد للتجديد، وهو القادر على التطوير والإنتاج، وقِسِ النصوص على ذلك.

٤ ـ إن القرآن الكريم، بوصفه نصاً كلياً يشتمل على الجانبين: النصوص الموجبة (+)، وهي الآيات المُحكَمات التي يظهر معناها من ظاهر لفظها، والنصوص السّالبة (ـ)، وهي الآيات المتشابهات التي تحتاج إلى تأويل. وإذا نظرنا في أقوال أهل التفسير والأصول، وجدناهم يتحدثون عن ثوابت في الدّين مؤسسة على المحكَمات، وعن متغيرات مؤسسة على المتشابهات. وإذا نظرنا في كلام الشّاطبي مثلاً على مقاصد الشريعة وجدناها قائمة على أن المقصد الفلاني أصل ثابت (كحفظ النفس مثلاً)، أمّا الوسائل التي تُحفظ بها النفس

ويحقّق بها المقصد فمتغيرة. ولو نظرنا في صنيع أهل الأحكام الشرعية، لوجدنا بعض الأحكام ثابتاً وبعضها الآخر متغيراً، ويتغير الحُكم الشرعي بتغير الأحوال والأزمنة والظروف والوقائع. وأهل القياس يقيسون الحادث الطارئ على الراسخ المتقدّم، وهكذا.

٥ ـ ولعل آخر ما يستحق الذِّكر، هنا، هو أن الموجبَ ثقيل قياساً بالسالب، وعندَما يحتسب أهل الفيزياء وزن الذَّرّة، فإنهم يجمعون وزن البروتونات (+) ووزن النيوترونات (+ ـ)، ويُهملون وزن الإلكترونات (ـ)، في حين إنهم حينما يحتسبون حجم الذَّرّة يُسقطون حجم البروتونات (+) وحجم النيوترونات (+ ـ) الموجودة في النواة، ويلتفتون فقط إلى الحجم المتبقي عن وجود الإلكترونات ومداراتها (ـ). وإذا كانَ ثِقَل الوزن عادة ما يسبِّب قلّة الحركة، وكانَت خِفّة الوزن عادةً ما تسبّب سرعة الحركة وحريتها، والحركة أساسية في التطوير والتثوير، فإن وصف النصوص القارة الساكنة الجامدة، أو الخاملة، بأنها نصوص موجبة (+)، ونصوص متعادلة (+ ـ)، ووصف النصوص الممتدّة القابلة للتطوير والتثوير وإعادة إنتاج المعنى في الزمن بالنصوص السالبة (ـ)، يصبح أمراً مسوغاً.

أولاً: حياةُ النص

هل يمكن النظر إلى النص بوصفه تجسيداً إبداعياً لحظياً سكونياً للفكر أو العاطفة، أو تشخيصاً آنياً لحالة، أو وصفاً جامداً لحدث؟

إن الإجابة عن مثل هذا التساؤل تفضي ـ لا محالة ـ إلى التأشير على الزمن بوصفه العنصر الأهم في تشكيل النص؛ أي إن تشكيل النص جرى في إطار لحظة زمنية لا تتكرر مهما تبلغ درجةً من التماثل أو التشابه أو التشابك مع لحظات زمنية أخرى تقدّمتها أو تلحق بها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن تزمين النص يُكسبه صِدقية من جانب دلالته على لحظة الإبداع التي لا يمكنَ أن يخلو هو منها، أو أن تُعزلَ هيَ عنه، بل إنها واقعة دائماً في القلب منه بما ينتمي النص إلى منظومة خاصة تُعاين زمنياً بتمثّلاتها كلها: الاجتماعية والاقتصادية والفنية والسياسية والفكرية والثقافية؛ لكنه في الوقت نفسه يُفقده القدرة الفذّة على الامتداد في الحياة من جانب أنه يسكّنه ويجمّده ويحجّره ويعزله عن مساره التاريخي الممتد عمودياً، فضلاً على تحجيم قدرته على التنقُّل في المكان،

وهذا كلُّه متصل بدلالة النص، وبإمكاناته الكامنة وطاقاته الفريدة التي يمثّلها تشكُّله الخاص في اللحظات الزمنية الخارجة عن حدود لحظة إبداعه، ومُعايشته لنُظم زمنية مباينة للنظام الزمني الذي أُنتج فيه، وبقدرته على مماهاة البيئات المكانية المفارقة لبيئته التي وُلد فيها.

وإن النظر إلى النص بوصفه لحظة إبداعية سكونية مُحايثة للزمان والمكان ـ بالاعتبار المتقدّم ـ هو وأد للنص بكل ما يمثّله الوأد من معنى؛ أي إن الوائدَ يصدر عن عقلية ذكورية أولاً، وهو ينظر إلى النص بوصفه الأنثوي: لغةً منكشفةً لا سبيلَ إلى تخصيبها أو من العار تخصيبها ثانياً، وهو يدفنه في التراب في مقتبل حياته التي يمكن لها أن تمتدَ لتتشكّل عنه عناقيد نصية ثالثاً. وإذا كان الوأد قتلاً خشية الإملاق والفقر في رأي، أو تقرباً من الآلهة اللاتِ في الرأي الآخر، فإن وأدَ النص ـ أخيراً ـ هو نتيجة وعِلة في آن معاً للفقر والضحالة والتخلّف والجمود وادّعاء السلطة من جانب واحد، وتقرب من السلطة المركزية المؤلّهَة من الجانب الآخر.

تدلّنا مدونات النصوص التي وصلت إلينا من أزمنة غابرة أن الذين أنتجوها مضَوا وظلّت هي قائمة معلنة وجودها بصورة مريعة فاجعة، وبارعة رائعة تماماً. إنها تدلّنا على فنائنا المنتظَر وبقائها هي، هي الدّليل علينا، وعلى إبداعنا أو على تخلّفنا، والذين مضوا بدون أن تدل عليهم نصوص أبدعوها مضوا بلا دليل فأصبحوا متدثرين. هكذا يمتد النص ويتسع أفقه ليشمل كل دليل أنتجه المبدعون: الآثار والمعالم والنقوش والملاحم والصور والأشعار والسرديات والبرديات. . . لكننا نركّز جل اهتمامنا على النصوص اللغوية، لماذا؟

النص اللغوي أطوَع من سائر النصوص، وهو مع ذلك أعوصها. النص اللغوي يمكّنك من أن تغوص في ما وراءه لتجدَ ما تريد، أو ما يريدك هو أن تجده، وهو مع ذلك يتأبّى عليك أن تمسك بعنانه وتمتلكَ عليه أمره. في حين تظل سائر النصوص الأخرى متصلة بالعبرة من إنتاجها أو بمعرفة العلّة وراءها مهما تُشْكِلْ على الباحثين والدّارسين. القارئ مع النص اللغوي يتجدّد ويجدِّد النص معه، أمّا الآثار ـ كالأهرامات مثلاً ـ فإن قارئها يتخلّص من سرها فوزَ معرفته بعلّة بنائها وبأسرار تشكيلها. . . هذا ما حصل عندما قرأ العالِم الفرنسي حجرَ رَشيد مثلاً، وهذا ما يعرفه السائح حينما يتنقّل مع دليل سياحي جيد في بترا الأنباط.

لكنك مع النص اللغوي تظل دائماً على قلق، كلّما اقتربتَ من امتلاك ناصيته أو هكذا غلب عليكَ ظنك، وجدتَ نفسكَ طمّاحة إلى المزيد. ولو أنك جالستَ عالمَ العلماء في التحليل والتفسير والشرح قِبالة بيت من الشّعر، وأفاضَ في بَسط ما لديه في إبانة دلالاته، لوجدتَ نفسكَ تحدّثك بما لم تسمَع من عالم العلماء ذاك، وقلبَك لم يمتلئ ممّا فيه، وعقلكَ وثّاباً تجاهه يُعيد النظر في ما صدر، وقد يتجلّى عن مثل ما لم يدُر في خلَد المبدع قبل العالِم.

وإذا كانَ النص اللغوي الإبداعي يُنتج في لحظة زمنية، في ظل منظومة زمنية، فإن هذه هي لحظة مولده أو تاريخ ميلاده، وتلك هي جنسيته وهويته وبنيته الوراثية التي تمنحه خصائصه الأولى وشكله المميز. وهذه اللحظة وتلك المنظومة لا يمكن لهما أن تحتكرا النص الوليدَ على الدوام؛ لعلّهما تنشّئانه وتربّيانه وتُكسبانه صلابة العُود وتعملان على تحديد مسيره ومصيره، لكنه قد يعقُّهما ويشبّ عن طوقهما إذا عقّتاه وأرادتا وأدَه.

هكذا، يمكن النظر إلى النص بوصفه يمتلك دورة حياة ما، ويمكن النظر في هذه الدّورة باعتبارها مستنسخة عن دورة حياة الإنسان مثلاً، بيدَ أنها تُفارقها في جوانب كثيرة. إن الإنسان الذي يُولد وهو يتمتع بصفات وراثية متميزة ويعيش حياة خالية من التلوث والحروب والمجاعات والأوبئة، ويتهيأ له من سبل العيش الكريم أفضلها، يُتوقّع له أن يعيش حياة أطول من غيره (من قبيل الأخذ بالأسباب لا بإهمال جانب القضاء الحتم)، وكذلك يتوقّع للنص الذي يتمتع بصفاتٍ فنية عالية، وجماليات رائقة، وتماسك لغوي متميز، وبنية حُبكت حبكاً جيداً، أن يعيش حياة ممتدّة في الزمن، وأن يجتهد في خدمته المجتهدون ويتذوقه المتذوقون، بل لعلّه يضحي مِحوراً لحياة كثير من الناس... وهذا شأن القرآن الكريم والكتب المقدسة الأخرى مثلاً، كما هو شأن بعض نصوص الشّعر العالمية والروايات والملاحم والسِّيَر.

وقد يمكن تأمّل محاولات المبدعين على مر التاريخ أن تُكتب لنصوصهم أعمار طويلة، وذلك حين يطلبون سيرورة تلك النصوص في الناس، وقد كان هذا دأبَ كثير منهم ممّن كانوا ينظرون في الاعتبارات التي تحقّق لنصوصهم تلك السيرورة. لكن حياة النص يمكن أن تكون أقصرَ ممّا يتوقّع مبدعه أحياناً، وهذه ـ في الأغلب الأعم ـ نصوص خداج، أو لعلّها رائقة طُمسَت ومن ثم أُعيد كشفها، أو وُئدت ثم وجدَت من يُحييها، أو قُصد بها أن تحقّق في

لحظتِها غرضاً من الأغراض ينتهي ألق النص فورَ تحققه. والنظر في صنيع أصحاب المختارات الشّعرية يكشف عن مثل هذا بمقدار من المقادير، وذيوع صيت بعض النصوص وانطماس بعضها الآخر هو دليل مُعايَن على ذلك أيضاً.

وإذا كانت حياة النص لا تتجسّد لمن يُعاينه إلا بتخصيب النص، فإن هذا التخصيبَ قد يشوه النص حيناً، كما قد يحسِّن أمره أحياناً. ولا يمكن الحديث عن تخصيب النص في إطار البحث عن لحظته ومنظومته الزمنيتين فحسب، وإلا كان الأمر متصلاً بالبحث عن ماهيته وكينونته وخصائصه، أمّا سيرورته وصيرورته فتقعان خارج هذا. إنهما تتعلّقان بانتقاله في الزمن وقدرته على البقاء حيّاً مع هذا الانتقال، وهذا مخصوص بالدّلالة التي يظل النص قادراً على إبقائها كامنة فيه على وجه الدّيمومة.

يصور لنا الخيال العلمي المستند إلى نظرية آينشتاين النسبية طريقة انتقال البشر في الزمان عودةً إلى الماضي، أو تقدّماً نحو المستقبل، بطريقة طريفة جداً، وهي مشابهة لما نحن بصدده هنا. كانت الطريقة في ما مضى وقوف الشخص في مكان محدّد ليتأين بفعل أشعة ما، ثم تنتقل أيوناته إلى المكان المطلوب. وتطور الأمر ليصبح آلة للزمن تُدخل الشخص في نفقٍ دُودي شبيه بمسارِعات الإلكترونات أو النيوترونات، وانتقاله من ثم إلى المكان المحدّد. وحينما طرأت فكرة (بوابات الفضاء) كانت مدهشة لأنها سدّت فراغاً كان ظاهراً في الفكرتين المتقدّمتين، وهو كيفية تحديد المكان الذي يُراد الانتقال إليه، فاستحضر مبدعوها بوابة واحدة تقود فوراً إلى المكان المحدّد بعد إدخال منظومته الرمزية الخاصة من بين الرموز الماثلة على إطار البوابة الدّوار.

هكذا، باستعارة الفكرة الأخيرة آنفاً، يمكن لنا أن نعودَ نحن بالنص إلى لحظته ومنظومته الزمنيتين، ويمكن لنا أيضاً أن نُعاينه وفق لحظتنا ومنظومتنا الزمنيتين، والأطرف من هذا أن نمتد به إلى لحظة ومنظومة زمنيتين مستقبليتين. لكن الجدير بالتفكير حقاً هو، بعد هذا، من/ما الذي انتقل بالآخر أو معه أو إليه؟ نحن انتقلنا إلى النص أو به أو معه، أو هو انتقل بنا أو معنا أو إلينا؟

وهل نستطيع، على وجه الحقيقة لا المجاز، مع كل إمكانياتنا الآن ومناهجنا وطُرقنا وآلياتنا، أن ننتقل إلى لحظة نص ما ومنظومته الزمنيتين؟ وهل نستطيع، على وجه المقاربة لا الحقيقة، أن ننقل نصاً ما إلى لحظتنا ومنظومتنا الزمنيتين؟ ما الذي يحدث في الحالتين لنا، وللنص أيضاً؟ وهل يمكن لقارئ

نص ما أن يقرأ النص متخلّصاً في لحظة القراءة من آثار ثقافته الآنية ومنظومته الخاصة بحيث يقرأه في سياق إبداعه وإنتاجه الخاص، ومتجنباً ما رسخ في عقليته من مناهج وآليات للتحليل؟

ثانياً: إبداع النص وقراءته

النص ليس حالة لفظية فيلولوجية ستاتيكية؛ إنما هو منظومة لغوية رمزية مركَّبة تركيباً مخصوصاً لعالم مُعايَن من زاوية تُحدّدها الذات لرصده وتفكيكه، ثم إعادة تركيبه باللغة من جديد: إمّا سرداً وصفياً لما تراه منه أو فيه، وإمّا تزييناً، أو تقبيحاً. والمُغايَرة القائمة بين المنظومة الرمزية اللغوية التي يجسّدها النص، والعالَم الذي تُعاينه الذات المبدعة، مُغايَرة ذات مسافة جَمالية محمّلة بالدّلالة، بل يمكن نعتها على التحقيق بالمسافة المجازية؛ ذلك لأنها تنبع عن مُغايرة اللغة للواقع، أو مغايرته هو لها، بمقدار ما تنبع عن تشويه الواقع: تزييناً أو تقبيحاً. وأشيرُ هنا إلى مثالين، أحدهما من الشّعر القديم هو للمتنبّي، لا سيما قوله في شِعب بوان(٤):

مَغاني الشِّعْبِ طِيباً في المَغاني　　بِمَنْزِلَةِ الرَّبيعِ مِنَ الزَّمانِ
مَلاعِبُ جِنَّةٍ لَو سارَ فيها　　سُلَيْمانٌ لَسارَ بِتَرْجُمانِ
طَبَتْ فُرْسانَنا والخَيْلَ حَتّى　　خَشيتُ وإنْ كَرُمْنَ مِنَ الحِرانِ
ولكِنَّ الفَتى العَرَبيَّ فيها　　غَريبُ الوَجْهِ واليَدِ واللِّسانِ

إن النعوت التي أضفاها المتنبّي على شِعب بوان ومغانيه كلّها نعوت جَمالية، فهي بمنزلة الربيع من الفصول، وكأن سكّانها من الجن في ألسنتهم ولغاتهم، وهي من الخصب والجَمال لعين الناظر بحيث تُغري الخيول والفرسانَ بالإقامة، حتى إنَ الخيول لتَحرن إن أرادَ الفرسان النقْلَة عنها، حتى لقد قالَ حصانه يعاتبه بعدَ أبيات قليلة:

يَقولُ بِشِعْبِ بَوّانٍ حِصاني:　　أَعَنْ هذا يُسارُ إلى الطِّعانِ؟

لكن البيت الرابع (ولكن الفتى العربي. . .) وحدَه يمثّل زاوية نظر الذات إلى هذه الجَماليات التي تراها أي ذات مُحايدة رائعةً بديعة كما نعتَها المتنبّي

---

(٤) أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي، **ديوان أبي الطيب المتنبي** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص ٥٤٦.

قبلُ وبعدُ، حتى الخيل تراها كذلك. بهذا البيت تحقّق الذّات نفسها، فلو لم تكن ذاتَ (الفتى العربي) لكانَ الشّأن مختلفاً؛ الفتى العربي يرى نفسَه فيها (غريبَ الوجهِ واليدِ واللسان)، ولهذا فقدت مغاني الشّعب جمالياتها كلَّها، وأضحت تماماً كالقفر الذي لا جَمالَ فيه؛ لأن إحساسَ الذّات بالغُربة في مكان ما يُفقِدها إمكانية رؤية ما فيه من جَمال، بل لعلّه يقلب الجَمالَ قبحاً. ولعل تساؤل حصانه (أعنْ هذا يُسارُ إلى الطِّعانِ؟) يُعيد إلى ذهن القارئ فورَ قراءته رابطاً عضوياً بين الذّات (الفتى العربي) وغُربتها (غريب الوجه واليد واللسانِ) والكرامة والعزّة والأنَفَة من الذّل وإباء الضّيم (يُسارُ إلى الطِّعانِ) في عصرٍ افتقدَ أمثال المتنبّي فيه الذّات العربية الجمعية حينما تحكّم الزّعانفة بشؤون الدولة والخلافة، وافترقت الأمّة إماراتٍ وممالكَ كلّ حزب بما لديهم فرِحون. إنها الصورة نفسها التي رسمَها المتنبّي في قصيدته التي وصف فيها حُمّاهُ، فقالَ يصف مجانبة طبيبه لتشخيص حالته[٥]:

يقولُ ليَ الطّبيبُ: أكلتَ شيئاً ... وداؤكَ في شَرابِكَ والطّعامِ

ومـا في طِبِّهِ أنّي جَوادٌ ... أضَرَّ بِجِسْمِهِ طُولُ الجِمَامِ

تَعوَّدَ أنْ يُغَبِّرَ في السّرايا ... ويَدخُلَ مِنْ قَتامٍ في قَتامِ

نجد في المثال المتقدّم توصيفاً حقيقياً لفِعل الذّاتِ في الموضوع؛ كيف عاينتِ الذّاتُ العالَمَ الجَميلَ من زاويةٍ انقلبتْ بها حقائق العالَم، وفقد بها العالم جَماله فحالَ قبحاً. أمّا المثال الآخر، فهو من الشّعر العربي الحديث، وهو مضاد في الاتجاه للمثال الآنف. تسلك الذّات أحياناً مَسلكاً مخالفاً للواقع لا بُغية تقبيحه، إنما تُضفي على القبح جَمالاً، وتقلب الحقائق كما في صنيع المتنبّي، لكنها تُضفي على القفر حَياة، وتجعل من المأساة عُرساً. . . وهذا ما نجده في قول محمود درويش[٦]:

[مِنْ ثلاثِين شِتاءْ

يَكتُبُ الشّعْرَ ويَبْني عالَماً يَنْهارُ حَوْلَهْ

يَجْمَعُ الأشْلاءَ كَيْ يَرْسُمَ عُصْفوراً وباباً لِلْفضاءْ

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.

(٦) محمود درويش، **ديوان محمود درويش**، ٢ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٩٤)، ج ٢، ص ٢٨٥.

كُلَّما انْهارَ جِدارٌ حَوْلَنا شادَ بُيوتاً في اللُغَةْ

كُلَّما ضاقَ بِنا البَرّ بَنى الجَنة، وامْتَدَّ بِجُمْلَةْ

مِنْ ثَلاثِينَ شِتاءً، وَهْوَ يَحْيا خارِجِي!

يمثل المعنى المتقدِّم يضْحي كل نص إبداعي نصاً مجازياً لأنه لا يصلح أن يكونَ مطابقاً ـ لا بالمعنى البلاغي ـ للواقع، والمسافة القائمة أو الكامنة بين النص والواقع هي تجسيد للمسافة الدّلالية بين النص والواقع، وفي الوقت نفسه تمثّل ـ من الجانب الآخر ـ المسافة الدّلالية التي يمكن للقارئ أن يحيا فيها، فإذا كان إبداع النص تأويلاً لُغوياً تمارسه الذّات المبدعة تجاه الواقع، أي إن اتجاه التأويل هنا منطلقه الواقع ومساره الذّات المبدعَة المُعايِنة (المُحاكيَة)، وغايته النص اللغوي، فإن قراءة النص هي محالة تأويلية في الاتجاه المضاد، أي إن اتجاه التأويل هنا منطلقه النص اللغوي ومساره الذّات القارئةُ (المتخيلة) وغايته الواقع. وهذه المسافة الفاصلة بينَ الواقع في صورته الأولى التي صنعتها الذّات المبدعة المُحاكية من زاوية خاصة بالقوة المُدركة، وصورته الأخيرة التي عاينتها الذّات القارئة المتخيلة من زاوية خاصة بالقوة المُخيلة ـ هذه المسافة هي المسافة الجَمالة التي تَظْهَرُ باللغة مجازاً نُقِل به الواقع من صورة مُعايَنة إلى صورة مُناظِرة مصنوعة.

وقراءة النص تُضْحي، إزاء ما تقدّم، إعادة تفكيك للمنظومة الرمزية المركَّبَة للنص، وقد تحدث في لحظة مُحايثة للنص بتفكيكه من زاوية جديدة تحدّدها الذّات القارئة بهدف الفهم أولاً، وهي خاضعة ـ إذ ذاكَ ـ لمنظومتها الرمزية المركّبة الآنية.

تكون القراءة بهذا تفكيكاً اجتراحياً مُرمِّزاً لِما ركّبته ذات المبدع من جراء تفكيك الأخيرة لمنظومتها المرمّزة. وتكون الصلة، بهذا، بين المنظومتين الرمزيتين: تلك التي فكّكتها ذات المبدع وأعادَت صياغتها لُغوياً بالنص الذي أبدعتْه، وهذه التي ترتكزُ إليها ذات القارئ بُغيةَ فهم النصِ، هي النص نفسه، والذي يحدُّ كلتيهما هو المنظومة الرمزية التي تخضع لها كلُّ منهما.

ولعل الارتكازَ على قولة: المُحاكاة التي هي فِعل الذّات المبدعة، والتخييل الذي هو فعل الذّات القارئة، يجعل سياق إنتاج النص، وسياق قراءته، قائمين تماماً على التفكيك من جهة واحدة، والتركيب من الجهة

الأخرى. المبدع يفكّك المنظومة الرمزية المركّبة للعالم/الموضوع من زاويته الخاصة، ثم يعيد تركيبَ تلك المنظومة لُغوياً؛ أي إن النص يكون ـ والحالة هذه ـ ترميزاً لغوياً مركّباً لمنظومة رمزية مركّبة في العالم خارج الذّات المبدعة. والقارئ يفكّك الترميز اللغوي المركّب للنص، ثم يُعيد تركيبَه من جديد لبناء عالم/موضوع متخيل بقدر من المقادير.

فإذا قدّرنا أن الذّات المبدعة تفكّك المنظومة الرمزية المركّبة لعالم الواقع، وتُعيد صياغتها لُغوياً في النص، وأن القارئ يفكّك المنظومة الرمزية المركّبة لغوياً في النص ليُعيدَ رسمَ الواقع الذي تنشأ النص فيه أو له؛ فإن العلاقة الماثلة بين المُحاكاة والتخييل هي علاقة الواقع بالخيال، أو هي علاقة الرمز بالمرموز. ولعل هذا يجعل فِعلَ إبداع النص فِعلاً يُحاكي، ويجعل فِعلَ قراءة النص فِعلاً يُخيل، ومن هنا يقرُب الواقع من درجةِ الامّحاء والإلغاء والإقصاء؛ إنه يضْحي أكثر الأشياء ضبابية، وأوفاها طواعية للتغييب أو الإقصاء.

وينبغي التنبيه، هنا، على الفهم، والإعلاء من شأنه في إطار الكلام على إنتاج النص وقراءته. وقد تبدو قضية الفهم ميسورة في غير حاجة إلى الحديث عنها؛ غير أن ربط الفهم بتصور تقدّمَ للنص وللقراءة، يجعل تحقُّقه نتيجة لمسار مركّب معقّد من عمليات التفكيك والتركيب المتعاقبة والمتزامنة في آن معاً، فهي أحياناً مُتعاقبة تسعى نحو الأمام: أي خطّياً من اليمين إلى اليسار، ومن أعلى إلى أسفل في حالة النصوص العربية، أو المكتوبة بلغات تبدأ من اليمين في الكتابة، وعكس ذلك في اللغات التي تُكتب من اليسار إلى اليمين؛ وهي مسألة لها وزنها في اختلاف الاتجاهين في النظر والمنطلق والمسار، فضلاً على كونها مشتركة في الطرفين في التنزُّل من أعلى إلى أسفل، فلماذا لم تكن معكوسة من أسفل إلى أعلى؟ ألهذا علاقة بالتنزيل والنزول: من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان، ومن الجنة إلى الجحيم؟ ألها علاقة بالنزول والمنزلة والجاذبية؟ . . .

وقد تكون متزامنة: ما يفكّك يُركّب مباشرة قبل الانتقال في المسار الخطّي. وثمّة علاقة أخرى تجسّدها الحركة المتردّدة في الاتجاهين، أي إن كل تقدُّم خطّي (يميناً أو يساراً) أو رأسي (إلى أسفل) في التفكيك يعيد القارئ إلى تركيب ما فكّكه أولاً من قبلُ وأعادَ بناءه، أو إعادة فكّه وتركيبه، وهي حركة تصلح أن تسمّى التصحيحية لما تقدّم فهمه، أو شُبهة فهمه. وتضْحي القراءة مع

الحركة الأخيرة شبيهة بالهدم والبناء المستمرين بغية استكشاف المنظومة الرمزية اللغوية المركّبة الفُضلى للنص وللعالم.

الفهم، هنا، قريب في إحدى صوره ممّا قاله عبد القاهر الجرجاني من أن العبارة تُفهَم كلُّها فهماً واحداً، أي إن المعنى الكامن في العبارة ـ مهما تَطُل ـ هو معنى واحد؛ ومثال ذلك قوله[٧]: «اعلم أن مَثَلَ واضع الكلام مَثَلُ من يأخذ قِطعاً من الذّهب أو الفضّة، فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة؛ وذلك أنك إذا قلت: ضرب زيدٌ عمْراً يوم الجُمعة ضرباً شديداً تأديباً له، فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلّها على مفهوم هو معنىً واحد، لا عِدّةُ معانٍ كما يتوهمه الناس. وذلك لأنك لم تأتِ بهذه الكلِم لتفيدَه أنفُسَ معانيها، وإنما جئتَ بها لتفيده وجوهَ التعلُّق. . . ، وإذا كان ذلك كذلك، بانَ منه، وثبتَ، أن المفهوم من مجموع الكلم معنىً واحدٌ لا عدّةُ معانٍ».

وقد وضّح عبد القاهر المسألة في سياق مناقشته لتتابُع الألفاظ وتتابع المعاني على ذهن المتلقّي وسمعِه؛ فالناظر في شأن المعاني باعتبار حال المتلقّي يراها تقع في نفسه «من بعد وقوعِ الألفاظ في سَمعِه»[٨]، لكن فهم المعنى لا يتمّ إلا من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره[٩]. وهو يؤكّد رفض النظر في المعاني والألفاظ باعتبار حال السامع/ المتلقّي، ويصر على وجوب النظر فيها باعتبار حال المتكلّم؛ لأنها تقع منه بحسب ترتب المعاني أولاً في نفسه وذهنه[١٠].

وكأن عبد القاهر يشير إلى ضرورة قراءة النص وفهمه وفق المنظومة الرمزية الخاصة به وبمبدعه، لا وفق المنظومة الرمزية الخاصة بالقارئ. إنه في هذه الحالة يؤكّد فاعلية القراءة الموجبة (+) وأهميتها، ويجعلها الأصل لا القراءة السّالبة (ـ). ولعل المدقّق في مناقشة عبد القاهر الجرجاني يجد أصلها مبنياً على الوظيفة التواصلية التداولية للغة بين المتخاطبين بها، فضلاً على أن النص (الألفاظ والعبارات) عند المبدع (المتكلّم) هي صياغة تالية للمعاني التي ترتّبت

---

(٧) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، صحح أصله محمد عبده ومحمد محمود التركزي الشنقيطي؛ نشره محمد رشيد رضا (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢)، ص ٣٨٨ـ ٣٨٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

عنده أولاً، في حين إن عمل القارئ (السامع) عمل معاكس في الاتجاه، فترتب الألفاظ والعبارات عندَه سابق لترتب المعاني. إن هذا التصور تأكيد لما تقدّم من أن إبداعَ النص وقراءته هما تفكيكان وتركيبان، نعم، لكنهما في اتجاهين متعاكسين!!

ثالثاً: اختلاف المنظومات الرمزية

كيف نفهم الآنَ قولَ ابن الدُّمَينة:

ألا يا صَبا نَجدٍ، متَى هِجتِ من نَجدِ؟ لقد زادَني مَسراكِ وَجداً على وَجْدِ

لاسيما أن الشارحين وأهل الأدب واللغة يحدّدون ريحَ الصبَا بريح الجَنوب، وهي الريح اليَمانية التي تهبُّ من المنطقة الواقعة بينَ تِهامةَ واليمامة، وتكون نسِمَة باردة عليلة صافية من الغبار والحصباء؟

ثم نفهم قول الفرزدق[(١١)]:

مُستقبِلينَ شَمالَ الشّامِ تضرِبُنا بِحاصِبٍ كنَديفِ القُطْنِ مَنثُورِ

كيف نفهم/نقرأ كراهية العرب قديماً ـ وهم في جزيرة العرب ـ لريح الشمال، وعشقهم لريح الجنوب؟ وكيف نفهم/نقرأ أن هبوب ريح الصبا يذكّر بالأحبّة، ويزيد الإنسان وجداً على وجده، ثم نفهم/نقرأ في الوقت نفسه ما نسمعه في المواويل الشعبية في منطقة بلاد الشام، كقولهم:

هَبُّ النسيمْ شَمَالي ذكَّرْني بالغَوالي؟

إن قراءة هذه النصوص باعتبارها منظومات رمزية لغوية مركّبة أُنتجت في سياقها الثقافي، أو سياقاتها الثقافية، لا يمكن أن تؤتي ثمارها إلا بالتفطُّن إلى مدى الاختلاف بين المنظومتين الرمزيتين المركّبتين اللتين أُنتجت فيهما هذه النصوص. الأُولى تقدّمت بريح الجنوب من إطارها البيئي الطّبيعي إلى درجة التجريد أولاً، ثم أضفتْها في النص على كل ما هو جمالي، وليس ثمّة ما هو أجمل في العمق من الأحباب؛ لقد تقدّمت بها من إطار الريح النسمة العليلة الباردة التي لا تُثير غباراً إلى الرقّة والعذوبة المجردتَين، وهما من ألصق

---

(١١) أبو فراس همام بن غالب الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، شرح وضبط عمر فاروق الطباع (بيروت: دار الأرقم، ١٩٩٧)، ص ٢٣١.

النعوت بالحُبّ والأحبّة والأحاسيس الرقيقة العذبة (ولا يخفى هنا أن الرقّة والعذوبة أيضاً قد نُقلتا من البيئة الطبيعية).

إن عملية التفكيك التي اتخذت من ظاهرة بيئية طبيعية في البيئة منطلقاً لها، ثم تجريدها وتجريد دلالاتها الرمزية، إلى إعادة تركيبها في النص، عملية معقّدة جداً أصبح معها الواقع يمّحي شيئاً فشيئاً لصالح حُلول الخيال في حيزه، حتى أصبحت الريح رمزاً اجتماعياً، ثم رمزاً فنياً لُغوياً إيجابياً.

وكذلك يمكن النظر إلى ريح الشمال عند العرب قديماً، وهي ريح حارة لافحة تُثير الحصباء والغبار كانوا يضيقون بها؛ فأضحت تلك الريح رمزاً اجتماعياً، ثم أضحت رمزاً فنياً لُغوياً سلبياً.

أمّا ريح الشمال في لبنان وفلسطين مثلاً، فإنها تُماثل ريح الجنوب عند أولئك قديماً، وقبالةَ ذلك فإن ريح الجنوب عند أهل فلسطين ولبنان تُقابل ريح الشمال عند أولئك؛ تلك نسِمَة عليلة باردة، وهذه رياح خَماسينَ عاصفةٌ هوجاء تُثير الحصباءَ والغبار!

إن التناقض الظاهري بين المنظومتين الرمزيتين المركّبتين اللتين أُنتج فيهما النصان، يقود ـ لا محالة ـ إلى عُسْر الفهم لدى قارءين من البيئتين الطبيعيتين المتناقضتين: كيف يستعذب لبناني أو فلسطيني، يعشق واحدهما ريحَ الشمال، نصاً شِعرياً تقع ريح الجنوب منه في لُبّ جَمالياته؟ وفي المقابل: كيف يقرأ عربي في الجزيرة العربية الآن نصاً شعرياً أُنتج في لبنان أو فلسطين تقع ريح الشمال في لُبّ بنيته الجمالية؟ اللهمّ إلا إذا توافر كلاهما على معرفة متقدّمة بالمنظومة الرمزية المركّبة للنص المقروء!

إن التنبّه على سياق إنتاج النص، ومعرفة القارئ بمنظومته الرمزية المركّبة، يوفّران مِهاداً أساسياً لتذوقه جَمالياً، وشرطاً حيوياً لفهمه بدرجة من الدّرجات. وبهذا الفهم يضْحي تجريد النص من ذلك السياق وتلك المنظومة قَتْلاً للنص، ووأداً لمنظومته الرمزية، وانحرافاً به مقصوداً عن مؤدّاه في المحتوى، وغاياته في التحقّق والتأثير. لكن، ينبغي التنبّه الشديد على أن سياق إنتاج النص ومنظومتَه الرمزية التي أُنتج فيها، ليسا هما البُغية المنشودة من قراءته، وإلا فقد النص قيمته، وأصبح الواقع الذي جسّد النص مُحاكاة لغوية له بعدَ تفكيكه بَديلاً عن النص نفسه وعن منظومته اللغوية الرمزية، وهذا محض هُراءٍ أيضاً قِبالةَ الوَأد الذي تقدّم الكلامُ عليه.

رابعاً: أثر المنظومة الرمزية للنص في قراءته

إذا صحّ ما تقدّم من أن النص ينتمي إلى منظومة رمزية مركّبة أسهمت في تشكيله وإنتاجه، وأنه يتضمّن مجموعة متشابكة مركّبة من الرموز اللغوية المناظرة، بحيث تحتاج قراءته قراءةً (مُوَجّهةً) إلى مُحايثة تلك المنظومة لإنتاج معناه وتفكيك رمزيته ـ إذا صحّ هذا، فإن غياب المنظومة الرمزية التي أنتج النص في إطارها وبُني عليها يقود بالضرورة إلى واحدة من أربع هي:

١ ـ استغلاق النص على قارئه، فلا يقوى على فهمه؛ بمعنى أن القراءة هنا تضحي قراءة لفظية مُتعادلة الشّحنة (+ ـ). وقد يتمكّن القارئ من فهم الألفاظ منفردةً معزولاً بعضها عن بعض في مثل هذه النصوص، غير أنه لا يكون قادراً على تركيب هذه المعاني التي فهمها منفردةً في سياق منظومة رمزية كلّية بحيث يفهم معنى العبارة أو البيت أو الصورة. ولعلّي أضرب هنا مثلاً بقول الفرزدق الذي ثار عليه النقّاد واللغويون بسبب منه[١٢]:

وما مِثلُهُ في الناس إلا مُملَّكٌ ... أبو أُمِّه حيٌّ أبوهُ يُقاربُهْ

إذ يمكن للقارئ أن يلتقط معاني المفردات وحدها، غير أن معنى البيت يتأبّى عليه حين يحاول تجسيدَه في معنىً كلّي، هو معنىً واحد كما أشار عبد القاهر الجرجاني، ولهذا غاب معنى هذا البيت عن كثير من أهل عصره، وأصبح من أبيات المعاني التي تحتاج إلى تأويل وشرح وتفسير. وقد نُشير في السياق نفسه إلى قولة أبي العَمَيْثَل الأعرابي لأبي تمّام حين أنشد أمامه قبل الدّخول على عبد الله بن طاهر بقصيدته البائية (أهُن عوادي يوسُفٍ وصواحبُه): «يا أبا تمّام، لم لا تقول من الشّعر ما يُفْهَم؟»، وردّ عليه أبو تمّام بقوله: «وأنت يا أبا العَميثَل، لم لا تفهمُ من الشّعر ما يُقال؟»، فانقطعَ أبو العميْثَل[١٣]، والمدهش أن أبا العميثل «كان يدّعي عِلمَ الشّعر ويتحقّق بالأدب، ويخدم عبد الله بن طاهر في اعتراض قصائد الشّعراء وترتيبهم على مقدار ما يستحقّ كلّ منهم بحظّه من الصناعة». ولعل أكثر مشاكل الشّعر الحديث ظُهوراً هي

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(١٣) انظر: أبو محمد عبد الله بن محمد الخفاجي، **سر الفصاحة**، صححه وعلّق عليه عبد المتعال الصعيدي (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٩٦٩)، ص ٢٦٧، وأبو علي الحسن بن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٨١)، ج ١، ص ١٣٣.

المتعلّقة بغموضه، وغموضه ناتج في الأغلب الأعم من تركيب ألفاظٍ لم يُؤلَف تركيبُها معاً في إطار التعبير. ويمكن النظر هنا إلى كثير من قصائد أدونيس بوصفها قابلة لفهم معاني ألفاظها منفردة، غير أنها في التركيب تصبح غامضة جداً، بل مستغلقة.

٢ ـ غموض النص على قارئه بما يدفعه إلى القراءة الطِّباقية الممتدّة، فهو يفهم منه أشياء يُعينه على استكمال فهمها اندفاعه نحو نصوص موجبةٍ أُخرى؛ لأن النصوص السالبة عادة ما تُعمّق سوء الفهم أو قلّته، وهذا الفعل يُعين إلى حد ما على إنتاج المعنى المقصود بنسبة من النسب، لكنها ليست تامة (١٠٠ بالمئة). وهذه القراءة تكون قراءة موجبة نسبية (+ بالمئة). ولعلّي أذكُر هنا بالرواية المنسوبة إلى ابن عبّاس حين قال: «إذا غمُضت عليكُم الكلمةُ في كِتاب الله، فاطلبُوها في شِعر العرب». ولعلّ القارئ في شعر الصعاليك مثلاً محتاج إلى قراءة شِعر الواحد منهم قراءة طِباقية مع شعر غيره منهم ليتضح له بعض المعاني والصور.

٣ ـ انكشاف النص لقارئه انكشافاً تاماً، بحيث يظهر له معناه المقصود منه فور انتهائه من قراءته، وهنا ينبغي التنبّه على أن النظر في النص كلّه بوصفه وحدة تعبيرية واحدة، أو إلى أجزاء منه باعتبار تكوينه من أجزاء ومقاطع، يحدّدان ماهية المقصود بمعنى النص. إن المعنى عند الذين يجزّئون النص أجزاء، ويعدّونه أقساماً، وعبارات وألفاظاً، يسعَونَ إلى نيل معنى كل ما تقدّم، فهم ينطلقون من معاني المفردات إلى معاني العبارات والجُمل والفقرات والأفكار والمقاطع والأجزاء، ويقفونَ عند هذه الحدود؛ لكن الذين ينظرون إلى النص بوصفه وحدة تعبيرية واحدة كُلّية، يسعَون في العادة إلى فهم النص وملاحقة المعنى الكلّي له، ويوظّفون معاني الألفاظ والعبارات والصور والأجزاء توظيفاً تراكمياً وتعالقياً بُغية الإمساك بالمعنى الكلّي للنص. وأُحيل القارئ الكريم هنا إلى فقرة تقدّم فيها الحديث عن المعنى عند عبد القاهر الجرجاني. وتكون القراءة، هنا، قراءة موجبة تامّة (+). وهذه النصوص توصف عادة في التراث العربي وصفَين اثنَين هما: اللفظ النص على المعنى عند المتكلّمين والفلاسفة، والآيات المُحكمة عند المفسّرين.

٤ ـ انكشاف النص لقارئه عن معنىً ما فيه، ليسَ هو الذي قصدَ إليه مبدعه، لكنه ممّا يحتمله. وهنا خاصة يمكن الحديث عن تطوير النص أو تثويره

بالنظر إلى تقريبه من كونه نصاً سالباً (ـ) أي خصباً؛ أي مكثفاً موجَزاً بحسب التعبيرات النقدية والبلاغية والتفسيرية قديمها وحديثها، وتعبير (الاتساع) في أصول الفقه والأصول. فالنص كان يشتمل على معنىً مقصود واحد، وإكسابه تعدّد المعاني الممكنة يجعله نصاً مفتوحاً.

ومن الطريف في هذا الباب ما ذكره ابن طَباطَبا العلوي في كتابه **عيار الشعر**، حيث أفرد فصلة من كتابه لما سمّاه المحقق «سنن العرب وتقاليدها»، جاء فيه[14]: «أمثلة لسنن العرب المستعملة بينها، التي لا تُفهمُ معانيها إلا سماعاً»، ثم أورد أمثلة وشواهد من الأشعار التي تضمّنت مثل تلك السنن والمواضعات، وختم الفصلة بقوله[15]: «فهذه الأشعار لا تُفهَم معانيها إلا سماعاً، وربّما كانت لها نظائر في أشعار المحدثين من وصفِ أشياء تعرض في حالات غامضة، إذا لم تكن المعرفةُ بها متقدّمة عسُرَ استنباطُ معانيها، واستُبْرِدَ المسموعُ منها».

إن التنبّه على دلالات قول ابن طباطبا «لا تُفهَم معانيها إلا سماعاً»، ثم قوله «وصف أشياء تعرض في حالات غامضة»، ومتابعته أنها «إذا لم تكن المعرفة بها متقدّمة عسُرَ استنباطُ معانيها»، يقود ـ لا محالة ـ إلى التفريق بين قراءتين لهذه السنن التي استعملتها العرب: قراءةٍ مبنية على معرفة متقدّمة بتلك السنن، وهي القراءة الموجبة (+)، أو الموجبة النسبية (+ بالمئة)، وقراءةٍ مبنية على جهل بتلك السنن، وهي إمّا قراءة متعادلة (+ ـ) وإما قراءة سالبة (ـ).

يفكّك النص في القراءتين الأولى والثانية، الموجبة (+) والموجبة النسبية (+ بالمئة)، وفق منظومته الرمزية المركّبة التي أُنتج في إطارها، ويُعاد إنتاج معناه وفق سياقه وسياق إنتاجه الرمزي، فيحدُث الفهم المطابق تماماً للمعنى المراد، أو يقع القارئ قريباً جداً منه؛ في حين يستغلق النص على قارئه في القراءة المتعادلة (+ ـ) فلا يفهم منه إلا ظواهر ألفاظه، بمعنى أنه قد يفهم مرموزات الألفاظ منفردة معزولاً بعضها عن بعض، ولا يتمكّن من إعادة تركيب المنظومة الرمزية للنص بوصفه وحدة تعبيرية كلّية واحدة؛ وإمّا أن يتمكّن

---

(١٤) أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا، **عيار الشعر**، تحقيق وتعليق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٦)، ص ٧٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.

القارئ من إبداع معنى ما غير متفق مع المنظومة الرمزية للنص، إنما يتوافق مع المنظومة الرمزية المركّبة للقارئ في القراءة السالبة (ـ)، بما يجعل النص خصباً قابلاً لامتداد معناه الأصل المقصود في الزمان، بحيث يحقّق معنى جديداً بدون أن يتأسّس ذلك بالضرورة على المعنى الذي قصده مبدعه.

فإذا تأسس على المعنى المقصود منه، وامتدّ إلى منظومة القارئ الرمزية، فهو نقل للنص إلى سياق ثقافي جديد، ويمثّل هذا الفعل إعادة قراءة للنص. وإذا لم يتأسس على المعنى المقصود، بل قاد إلى معنىً غيره يقع ضمن المنظومة الرمزية المركّبة التي أنتج فيها النص نفسه، فإنه توسيع لدائرة النص (الدلالية)، أو حرف له عن معناه، أو خطأ في القراءة كالذي نجده ناتجاً من التصحيف أو التحريف.

ولعل القارئ يجد مصداق الحالة الأخيرة (توسيع دائرة النص الدلالية) في ما قاله أبو نُواس عندما مر بأحد شيوخ الكتاتيب يدرس تلاميذه قوله[١٦]:

ألاَ فاسْقِنِي خَمراً وقُلْ لي هيَ الخَمرُ ولا تَسقِني سِراً إذا أمكنَ الجَهرُ

فسأل تلميذ الشيخ: لماذا أرادَ أن يقالَ له: هي الخمر؟ فأجاب: إنه إنما التذّ بشمّها بأنفه، وذوقها بلسانه، ورؤيتها بعينيه، ومسّها بيديه، فأرادَ أن تتمّ له اللذاذة من الوجوه كلّها، فأرادَ أن يسمَع اسمَها بأذنيه... فقال أبو نُواس وقد استحسن مذهبَه الذي ذهب إليه في التفسير والتعليل: يرحمك الله، قد عرفتَ من شِعري ما لم أعرف!.

وقد تشتمل الشواهد التي ساقها ابن طَباطَبا على تلك السنن التي استعملتها العرب على نوعين اثنين، والتصنيف هنا يرتكز على امتداد تلك السنن (النصوص) زمنياً لتكون جزءاً من منظومتنا الرمزية المركّبة الآن، أو انقطاعها في الزمن وخلو منظومتنا منها. وهُما:

أ ـ نصوص غير ممتدّة

ومن أمثلة هذه النصوص قوله[١٧]: «كإمساكِ العرب عن بُكاء قتلاها حتى

(١٦) أبو علي الحسن بن هاني أبو نواس، **ديوان أبو نواس**، شرح وضبط عمر فاروق الطباع، ٢ ج (بيروت: دار الأرقم، ١٩٩٨)، ص ٢٢٢.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٣.

تطلبَ بثأرها، فإذا أدركتْهُ بكت حينئذ قتلاها. وفي هذا المعنى[١٨]:

مَن كانَ مسروراً بمقتلِ مالكٍ | فليأتِ نِسوتَنا بوجهِ نهارِ
يجدِ النساءَ حَواسِراً يندُبْنَهُ | يلطُمْنَ أوجُهَهن بالأسحارِ
قد كُنّ يكنُنّ الوجوهَ تستُّراً | فالآنَ حينَ بَرَزْنَ للنُظّارِ

يقول: من كان مسروراً بمقتل مالك، فليستدِل ببكاء نسائنا وندبهن إياه على أنّا قد أخذنا بثأره، و«قتلْنا قاتِلَه».

ومن الأمثلة الأُخرى التي ساقها ابن طباطبا قوله[١٩]: «وكحُكمِهم إذا أحبّ الرجل منهم امرأة وأحبّته، فلم يَشُقّ بُرقُعَها ولم تَشُقّ هي رداءه، فإن حُبّهما يفسُد، وإذا فعَلاه دامَ أمرُهما». وفي ذلك يقول عبدُ بني الحسحاس سُحَيم[٢٠]:

فكمْ قد شقَقْنا من رداءِ مُحبَّرٍ | ومِن بُرقُعٍ عَن طَفْلَةٍ غيرِ عانسِ
إذا شُقّ بُردٌ شُقّ بالبُردِ مثلُه | دَوَالَيكَ حتى كُلُّنا غيرُ لابِسِ»

ومنه أيضاً قوله: «وكَسَقْيِهم العاشقَ الماءَ على خرزةٍ تُسمّى السُلوان فيَسلُو»، ففي ذلك يقول القائل[٢١]:

يا ليتَ أن لقلبي مَن يُعلِّلُهُ | أو ساقياً فسقاهُ اليومَ سُلوانا

وقال آخر:

شربتُ على سُلوانةٍ ماءَ مُزنةٍ | فلا وجَديدِ العيشِ يا مَي ما أسْلُو

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

والأبياتُ للربيع بن زياد العبسي ضمن أبيات أخرى أوردها أبو عبيدة في: جرير بن عطية بن خطفة، كتاب النقائض: **نقائض جرير والفرزدق**، ٣ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٧ ـ ١٩١٢)، ج ١، ص ٨٩، وأولها:

نامَ الخَليُّ وما أغمّضُ حارِ | من سيّئ النبأ الجليلِ الساري
من مثلِه تمشي النساءُ حواسرا | وتقُومُ مُعْوِلةً مع الأسحارِ

(١٩) ابن طباطبا، **عيار الشعر**، ص ٧٤.

(٢٠) سُحَيم عبد بني الحسحاس، **ديوان سحيم عبد بني الحسحاس** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٠)، ص ١٦.

(٢١) ابن طباطبا، المصدر نفسه، ص ٧٥.

وكإيقادهم خلف المسافر الذي لا يحبّون رجوعَه ناراً [تنويه من الباحث: كان بعضنا ـ إلى حين من الزمن قريب ـ يكسر وراء من لا يريد رجوعه جرة من الفخّار، وظل مثل هذا الصنيع ظاهراً في الأمثال والتعبيرات الشعبية المسكوكة]، ويقولون: أبعدَه الله وأسحقَه، وأوقدَ ناراً إثْرَه. وفي ذلك يقول شاعرهم:

وذِمّةِ أقوامٍ حَملتَ، ولم تكُن ... لِتُوقِدَ ناراً إثْرَهُم للتندُّمِ

وكضربِهم الثور إذا امتنعت البقر من الماء، ويقولون: إن الجن تركبُ الثور فتصدُّ البقرَ عن الشراب. قال الأعشى[٢٢]:

فإني وما كلّفتُموني وربِّكُمْ ... ليَعْلَمُ من أمسى أعقَّ وأحْرَبا

لكَالثورِ والجنّي يركبُ ظَهرَه ... وما ذنبُه أنْ عافتِ الماءَ مَشْرَبا

وما ذنبُهُ أن عافتِ الماءَ باقرٌ ... وما إنْ تعافُ الماءَ إلا ليُضْرَبا

ولعل المثال الأخير شاهد ممتاز لنقل النص إلى سياق القارئ الثقافي؛ إذ يمكن تفكيك المنظومة الرمزية اللغوية للنص وفق الدراسات الجندرية في زماننا هذا، ولا سيما أنه حافل بثنائية (الذكورة ـ الأنوثة)، وإعادة بناء الصورة (الثور ـ البقر) لتصبح (الذكر ـ الإناث)، أو (الرجل ـ النساء) ممكن طَيع. فإذا أضفنا إلى هذا أن الأبقار تمتنع من وُرود الماء لكي يُضْرَب الثور بحسب مراد النص وفق المنظومة الرمزية الاجتماعية في عصر إنتاجه، وهو أمر يستحيل حدوثه باتفاق الأبقار (الإناث ـ النساء) جميعها على فِعلِ إرادته، فإن قابلية إنزال هذا النص في منظومتنا الرمزية المركّبة الحالية، يُحيل القارئ إلى دلالات جديدة لم يكن النص ليحتملها في سياقه وسياق إنتاجه، ولولا قراءته (تفكيكه وتركيبه) وفق منظومةٍ رمزية جديدة مختلفة لما أمكن ذلك.

ب ـ نصوص غير ممتدّة

وهي تجسّد امتداد بعض أركان منظومة رمزية مركّبة في الزمان أو أجزائها، أو هوامشها، حتى لكأنها امتداد نسق ثقافي في منظومة رمزية جديدة. إن بعض

---

(٢٢) أبو بصير ميمون بن قيس الأعشى، **ديوان الأعشى**، تحقيق لجنة الدراسات في دار الكتاب اللبناني؛ إشراف كامل سليمان (بيروت: دار الكتب اللبناني، [د. ت.])، القصيدة ١٥.

الشواهد التي ساقها ابن طَباطَبا على سنن العرب المستعملة في زمانها قديماً تصلُح لتجسُّد هذا الامتداد والتقاطع؛ لأنها ما تزال قائمة في زماننا هذا، بل لعلّها تمثّل تقاطعاً مع منظومات رمزية مركّبة لأمم وشعوب أخرى.

ومن الأمثلة على ذلك قول ابن طباطبا[٢٣]: «وكزعمهم أن الرجل إذا خدرت رجلُه فذكَر أحبَّ الناس إليه ذهب عنه الخدَر. وقال كثير[٢٤]:

إذا خدِرَت رجلي ذكرتُكِ أشتَفي … بذِكْرِكِ من خَدْرٍ بها فيهونُ

وقال آخر:

صَبٌّ مُحِبٌّ إذا ما رجلُه خدِرَت … نادى: كُبَيشةُ، حتى يذهبَ الخدرُ

وكحذف الصبي منهم سنه إذا سقطت في عين الشمس، وقوله: أبدليني بها أحسنَ منها، وليَجْرِ في ظَلْمِها إياتُك. وزعَم العرب أن الصبي إذا فعل ذلك لم تنبُت أسنانه عُوجاً ولا ثُغلاً. وقال طرفة بن العبد[٢٥]:

بدّلَتهُ الشمسُ من منبتِهِ … بَرَداً أبيضَ مصقولَ الأُشُرْ»

إن رمزية ذكر المحبوب استشفاء من الخَدَر، وحذف السّن إذا سقطت باتجاه عين الشمس طلباً لغيرها بحال أفضل منها، رمزيتان ممتدّتان، وهما من السُّنن التي ما يزال بعض الناس يستعملونها إلى يومنا هذا، وقد جرى حَرْف لأولاهما منذ زمن طويل بعد الإسلام، إذ تجد في بعض المصادر توجيهاً إلى ذكر اسم الحبيب المصطفى (ﷺ) إذا خدِرَت رِجلُك، ولا شكّ في أن مثل هذا تطوير زَمني ثقافي أصابَ هذا النص، وهو وفاء بتوجيه النبي الكريم إلى أن يكون هو أحبَّ إلى المسلم من أقرب الناس عليه، وأحبَّهم إليه. وقد يمكن القول إن قراءة مثل هذه النصوص ستكون الآن قراءة مُوجبة (+) أو موجبة نسبية (+ بالمئة)، فضلاً على إمكانية القراءة السالبة (ـ) التي تُعيد قراءة مثل هذه النصوص بحسب رؤى جديدة.

---

(٢٣) ابن طباطبا، المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٤) كثير عزة، **ديوان كثير عزة**، حققه وجمعه إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١)، ص ١٧٦.

(٢٥) طرفة بن العبد، **ديوان طرفة بن العبد**، تحقيق وتحليل ونقد علي الجندي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨)، ص ٧٢، وطبعة دمشق، ص ٥٧. ومثله قول النابغة الذبياني:

سقتهُ إياةُ الشمسِ إلا لثاتِهِ … أُسِفَّ ولم تَكْدِمْ عليه بإثمِدِ

خامساً: القراءة المضادّة: قراءة التكوين

١ ـ إبداع الدّراما التاريخية

كيف تتصور وليد سيف عاكفاً على كتابة السيناريو والحوار لأحد مسلسلاته؛ ربيع قرطبة مثلاً؟

تقع أحداث المسلسل قبل ما يزيد على ألف سنة، وهذه الشُقّة الزمنية الفاصلة بين الأحداث الحقيقية كما وقعت في ذلك العصر وتلك البيئة، وبين صورتها التي ستظهر عليها في المسلسل، تفرض على الكاتب أن يستغرق ذاكرتَه المعرفية، وهي مذهلة حقّاً، لكنه لا يستطيع ترسُّم معالم تلك الأحداث ضمن سياقها في المسلسل إلا بالرجوع إلى المصادر المتنوعة التي تحدّثت عن تلك المرحلة الزمنية في تلك البيئة، ليحتشدَ من ثم بكمٍّ هائل من المعارف والمعلومات التفصيلية. إنه في حاجة إلى التشبُّع بلغة العصر وخصائص الشخصيات المهمّة فيه وطبائعهم ونفسياتهم وعاداتهم وأشكالهم وألوانهم وفضائلهم ونقائصهم وعلاقاتهم وأذواقهم، فضلاً على الأحداث المهمّة بل الهامشية أيضاً، وعللها ومساراتها وتقاطعاتها وتناقضاتها وتواشجاتها، والأزياء والآلات والأذواق في الملابس والأدب والموسيقى والأطعمة والأشربة... وفنون الآداب الاجتماعية والطقوس والشعائر والهرطقات والتخيلات... أي إنه في حاجة شديدة إلى الإلمام الدقيق بالمنظومة الرمزية المركّبة للعصر وأهله، والمنظومة الرمزية اللغوية المركّبة للعصر وأهله، وذلك ليكون قادراً على إخراج مجموعة من الأحداث المنتقاة بعناية في مسلسل يستغرق من الوقت ثلاثين ساعة تقريباً، يدلّ به على عصر سيادة قرطبة الممتدّ مئة وإحدى وعشرين سنة تقريباً (٣٠٠ ـ ٤٢١هـ)، منذ بدأت الخلافة الأموية حتى أسقطَ ابنُ جَهْوَر، رئيس مجلس الشورى، اسم الخلافة الأموية.

يقوم وليد سيف، هنا، بثلاث عمليات محدّدة هي:

أ ـ استقراء المصادر والذاكرة لتشكيل صورة ما عن العصر وأهله وشخصياته وأحداثه، بحيث تبرز في الذّهن صورةٌ متشابكة صالحة لتكونَ أساساً يُستَند إليه في اختيار ملامح المسلسل. ولعل هذه العملية عملية تَخيل قائمة على قراءة النصوص، بمعنى أنها تماثل ـ إلى حد ما ـ ما ينتج من قراءة نص

أدبي. فهي تفكيك للمنظومة الرمزية اللغوية المركّبة التي تتضمّنها نصوص المصادر والذاكرة بُغية إعادة تشكيل العالم الذي جهدت تلك النصوص في وصفه بإبرازه، أو إخفائه بتغييبه والسُّكوت عنه. فهي تنطلق من النصوص لتشكيل الواقع الذي كانَ سائداً في تلكَ الحقبة الزمنية في قرطبة، ولهذا فهي لا يمكن أن تكون الواقع نفسَه؛ إنها صورة ما عن ذلك الواقع تعتمد درجةُ دقّتها على قدرة وليد سيف على قراءة الظاهر والمسكوت عنه أولاً، وعلى كَمّ النصوص التي عالجَها بالقراءة والتفكيك ونوعيتها وتنوعها ممّا يصف تلك المرحلة. وهذه العملية تتم عبر خطوات أهمها اثنتان: تفكيك المنظومات الرمزية للنصوص، وتركيب صورة ما عن الواقع.

ب ـ اختيار أبرز الأحداث والشخصيات والمعالم التي يمكن دَمجها بطريقة ما تستند في الأغلب الأعمّ إلى ما تُورده المصادر عن العلاقات بينها، وتأطير السّيرورة الزمنية لتلك الأحداث والشخصيات والمعالم، بحيث تكون المَشاهد الناتجة من ذلك الدّمج وتلك السّيرورة صالحة لتشكيل صورة ما عن مسار الحياة في تلك المرحلة، وهذا ناجم عن عقبتين مهمّتين:

الأولى أن المصادر لا تُورد صورة مفصلة دقيقة لسيرورة الأحداث وتعالق الشخصيات بصورة تعاقبية أو تزامنية، إنما تُذكر هذه في المصادر هَمَلاً بدون ترتيب يصف الحياة في الواقع بطريقة تُماثل ما نراه في الدّراما.

والأخرى أن الكاتب مضطر إلى مُماهاةِ الواقع ومشاكلته بنسبة زمنية بين ما يظهر في المسلسل والواقع نفسه تبلغ: ١/ ٣٥٠٤٠؛ أي إن كلّ ساعة في المسلسل إيجاز تكثيفي لخمسة وثلاثين ألف ساعة في الواقع تقريباً!

ج ـ إعادة صوغ الصورة التي تشكّلت في العملية الأولى، والاختيار الذي تجسّد في العملية الثانية، باللغة؛ أي إعادة تشكيل المنظومة الرمزية المكثّفة للواقع المتخيل بعدَ تصوره وتركيب صورة مختارة عنه بعد استقراء النصوص وتفكيكها، عبرَ منظومة رمزية لغوية مركّبة تُحاكي الصورة المتخيلة. ولعل هذه العملية أخطر من العمليتين المتقدّمتين، وتحتاج إلى جهود مرهقة طويلة؛ ذلك لأنها قد تكون فاشلة تماماً في إخراج ما نتج من الاستقراء والتفكيك للنصوص وتركيب صورة ما عن الواقع، واختيار الأحداث والشخصيات والمعالم، والتكثيف اللازم لإخراج هذا كلّه في مسلسل، والفشل أو النجاح هنا يعتمدان

على المنظومة الرمزية اللغوية التي تمكّنت في ذهن الكاتب، وتمكّن هو منها أولاً، وعلى قدراته الفذّة أو الضّحلة في استقراء النصوص لقراءة المسكوت عنه فيها ثانياً لإبرازه في المسلسل، وعلى التقاطُعات التي يُجريها الكاتب بين عصره والعصر الذي يجهَد في إظهاره عبر المسلسل.

وقد أثبت وليد سيف مراراً وتكراراً أنه خير من كَتب السّيناريو والحوار حتى الآن عربياً، وقد يكون في مصافّ الكتّاب العالميين لو أن بين أيدينا دراسات وإحصاءات ومقارنات حقيقية موضوعية. إنه لا يكتفي بحشد المعلومات التي نعرفها عن أحداث مسلسلاته، ولا بإظهار الشخصيات المألوفة المعروفة فيها، لكنه يتجاوز ذلك كلّه إلى الحفر العميق في المصادر والمراجع والذاكرة ونفسيات الشخصيات المألوفة ليستخرجَ منها ما كانت تحدس به، وما كان يدور في الخفاء ممّا لا تكشفه النصوص، فضلاً على تمكّنه من لغات الشخصيات ولهجاتها وأذواقها، وتدخُّله المباشر في كثير من الأحيان في عمل الإخراج والدّيكور والأزياء. . .

الفصل الثاني عشر

الحفلة العابرة للتاريخ
في رواية «رحلات الطرشجي الحلوجي» لخيري شلبي

أحمد خريس(*)

- ١ -

تتصف رواية خيري شلبي: «رحلات الطرشجي الحلوجي: فانتازيا روائية في الزمكان» (١٩٨٣) باستثنائية تميزها من سائر رواياته وقصصه، وتتمثل في غوص صاحبها في تاريخ مدينة القاهرة، بدءاً من إنشائها بأمر من المعزّ لدين الله الفاطمي، وانتهاء بما يتجاوز عصر سارد الرواية الحديث في أواسط سبعينيات القرن الماضي.

وعلى الرغم من أن شلبي قطع شوطاً كبيراً في استلهام أجواء القرية والصعيد والمدينة وحيوات ساكنيها في أعماله الأخرى، فإنه ظل وفياً لعصره، ولم يغادره إلى أزمان بعيدة. ولكي يتمكن شلبي من الكتابة عن مجتمعات تاريخية قطنت القاهرة في حقب متفاوتة زمنياً، كان لزاماً عليه أن يخوض في قراءة مظان كثيرة تناولت كلاً من العصر الفاطمي والأيوبي والمملوكي، ولا سيما ما اختاره من تلك العصور ليكون مادة اشتغاله وتخييله، وهذا ما اضطره إلى جعل أسلوب الرواية بلغة تجمع العامية المصرية والفصحى الحديثتين اللتين تجريان على لسان سارده خاصة، بأخريين تاريخيتين تنطق بهما سائر شخصيات الرواية، استقاهما، بصورة أساسية، من لغة مؤرخي تلك العصور المتقدمين. ويمكن الإشارة هنا إلى مؤرخين طاغيي التأثير في شلبي هما تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي

(*) محرر في مشروع (كلمة) للترجمة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.

المقريزي (٨٤٥هـ)، وأبو المحاسن يوسف بن تغري بردي (٨٧٤هـ).

ولقد انسرب اشتغال شلبي على روايته في مناح شتى طاولت انتقاءه الفترات التاريخية التي أدخلها في نسيج عمله، ومدى أهمية أحداثها، وقدرتها على التعبير عمّا يجول في ذهنه من أفكار، فضلاً على اختياره جمعاً من التقنيات الكتابية التي يسّرت عليه إصابة أهدافه، والخروج بشكل روائي معبّر عن نزعته الجمالية وقابل للتطويع ليضم بين جنباته أشتاتاً من الأزمنة والأمكنة.

تستدعي رواية شلبي فكرة العبور في الزمن، التي تذكّرنا بعمل هـ. ج. ولز (H.G.Wells): **آلة الزمن** (*The Time Machine*) (١٨٩٥) وشخصية **المسافر في الزمن** (*The Time Traveller*) لديه. فلقد سيطرت على ولز فكرة البحث عن الزمن ومحاولة تجاوزه أو الخلود فيه، وساهمت معرفته التاريخية والعلمية، بتلك الأزمان السحيقة البعد من عمر الأرض، في تشييد بنية قصصية تنتمي إلى الخيال العلمي بابتكار مسافره آلة يعبر بها إلى أزمان سابقة ولاحقة، لا سيما أن علمي الجيولوجيا والآثار كانا قد تطورا في القرن التاسع عشر تطوراً ملحوظاً[١]. غير أن ما يميز رواية شلبي ابتعادها عن أدب الخيال العلمي، واتصال حركة ساردها باستيهاماته أو بالفانتازيا التي يؤكدها شلبي في عنوان الرواية الفرعي. وعلى أي حال، فإن العملين يشتركان في أنهما مضادان لليوتوبيا (Anti-Utopian)، فالانتقال من الزمن المعاصر إلى أزمان أخرى لا يقدم ـ في نهاية المطاف ـ بدائل سارّة.

ـ ٢ ـ

تطلعنا رواية شلبي على ساردٍ يتماهى في جوانب كثيرة مع شخصية المؤلف الحقيقي، فهو يتسمى باسمه كما يظهر على غلاف الرواية[٢]، وعندما يُسأل فيها عنه يجيب: «ابن شلبي الحنبلي المصري الطرشجي الحلوجي»[٣]،

---

(١) انـظـر: Patrick Parrinder, *Shadows of the Future: H.G. Wells, Science Fiction, and Prophecy*, Utopianism and Communitarianism (Liverpool, UK: Syracuse University Press, 1995), p. 38.

(٢) انظر: خيري شلبي، **رحلات الطرشجي الحلوجي: فانتازيا روائية في الزمكان**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١)، وهي مليئة بالأخطاء، لذلك آثرنا عليها طبعة الأعمال الكاملة، وفيها التصدير الآتي: «خطّها يراع العبد الفقير إلى ربّه تعالى العالم غير العلاّمة والخبر غير الفهّامة ابن شلبي الحنفي المصري الطرشجي الحلوجي كفانا الله شرّ جهله آمين».

(٣) انظر: «رحلات الطرشجي الحلوجي: فانتازيا روائية في الزمكان،» في: خيري شلبي، **الأعمال الكاملة**، ٣ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ ـ ١٩٩٦)، ج ٢، ص ٥١٧.

وينطلق في رحلته من منتصف سبعينيات القرن العشرين، وينسب إلى نفسه مهنة الكاتب تارة ومهنة الصحفي تارة أخرى.

وهو سارد كليّ الحضور (Omnipresent narrator)، قادر على تجاوز الزمان والمكان والحركة إلى الأمام والوراء، ومعاينة أمور تحدث في أماكن متعددة[٤]، لذا نراه يصف نفسه في مفتتح الرواية بأنه «صعلوك يتجول في الأزمنة بمطلق حريته»[٥]، وابن شلبي قادر على «أن يعيش في الصورة التي يهوى في الزمن الذي يشاء وقتما يرغب»[٦]، وهو ـ كذلك ـ سارد متداخل بالأحداث التي يرويها، متفاعل معها.

ومن الجدير بالذكر أن قدرة ابن شلبي على التنقل عبر الزمن لا تُرَدّ إلى عوامل خارجية معيّنة، وإنما تنبع من عوامل ذاتية تعول على خياله المجنح ومعرفته الواسعة بالتاريخ وتطويعه لسلطان الأحلام، واحتشاد الأزمان المتعاقبة على المكان في ذهنه بسبب تعلقه به. ويسهم ضيقه من زمنه الحاضر في تأجيج رغائبه في مغادرته، فهو يضيق بسياسة انفتاحه الاقتصادية، وسطوة الغرب، المعبَّر عنه بالسياح الأجانب، عليه. ويقوده تأمله الذي يشبه أحلام اليقظة إلى الانتقال إلى أزمان قديمة، تنحصر في تاريخ مصر الإسلامي، وتدور وقائعها بالكامل داخل حدود مدينة القاهرة. وتغدو ساعته المؤشر المعين على معرفة الزمن الذي ارتحل إليه، وتخرج تنقلاته في الزمن على منطق التراتبية والسببية؛ فأسطر الرواية الأولى تخبرنا بأنه تلقّى دعوة للإفطار على مائدة المعز لدين الله، رابع الخلفاء الفاطميين وأول خلفاء بني عبد الله المهدي في مصر، لكنه يفاجأ أنه جاء مستبقاً تلك الدعوة بأربع سنين، ويتساوق وجوده مع الشروع في بناء القاهرة سنة ٣٦٨هـ، فيلتقي جوهر الصقلي قائد المعز، ويرى صحبة جوهر خرائط بناء القاهرة، فيلمح على الورق مخطط الجامع الأزهر والقصر الشرقي الكبير أو قصر الخلافة الفاطمية، ويذكر الحادثة المتعلقة باختيار لحظة البدء ببناء المدينة[٧]، ثم

---

(٤) Gerald Prince, *A Dictionary of Narratology* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1987), p. 67.

(٥) شلبي، **رحلات الطرشجي الحلوجي: فانتازيا روائية في الزمكان**، ص ٤٧٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.

(٧) قيل إن القاهرة لمّا اختطها جوهر، أحاطها بسياج من الأعمدة الخشبية، وأوصلها جميعاً بالحبال، التي تتدلى منها أجراس، قصد بها أن تدق جميعاً في لحظة واحدة، عندما تعطى الإشارة ببدء البناء، وقد ترقّب بناتها مرور كوكب ميمون الطالع، في سماء المدينة الجديدة ليوضع الأساس عند إشراقه، لكن حدث ما لم يكن =

ما يلبث أن يفيق من رحلته في الزمن فيعود إلى عصره، ويذكر طوافه بالمشهد الحسيني، متعمداً المزج بين الزمنين، يقول: «أفقت بعدها فوجدت نفسي أطوف بالمشهد الحسيني بعد الفطور وحدي، وكنت أعرف أنني أتجول في نفس اللحظة في أروقة قصر الخلافة: القصر الشرقي الكبير»(٨)، ويبدأ الفصل الثاني بـ «ونظرت في ساعتي فوجدت بيني وبين موعد المعز ألفاً وثمانياً وثلاثين سنة؛ أي حوالي عشرة قرون ونصف قرن تقريباً»(٩)، وهو ما يدل على أنه في سنة ١٩٧٥، ونعاينه يشرب الشاي على مقهى الفيشاوي، ثم ما يلبث أن يجد نفسه في سنة ٧٩٢هـ؛ أي في السنة التي يستعيد فيها برقوق منصبه سلطاناً للمماليك، وهي آخر سنة في دولة المماليك البحرية. والأهم من ذلك أنه يلاقي المقريزي في زمنه يدوّن دقائق الحوادث التي تجري حوله، فيسأله سؤال العارف عن سبب وجوده في زمانه فيخبره بأمر الدعوة الموجهة إليه للإفطار، فيقول المقريزي: «إرجع من حيث أتيت لأنك تسير الآن في خط بين القصرين بعد أن زالت الخلافة الفاطمية على أيدي الأيوبيين، واستبيح ميدان بين القصرين كما ترى...»(١٠).

ونشهد بعد ذلك انتقاله إلى سنة ٤٠١هـ؛ أي زمن الحاكم بأمر الله، لكنه لا يطيل المكوث فيه، وينتهي الفصل الثاني بتغلب جند صلاح الدين الأيوبي على الفاطميين إيذاناً بابتداء الدولة الأيوبية. وهكذا، فإن ابن شلبي يظل يتنقل في الزمن جيئة وذهاباً، متناسياً في ما يلي من فصول أمر الدعوة التي تلقاها، ومندغماً أكثر فأكثر في أتون سنوات وحقب تاريخية عديدة، لعل أكثرها استغراقاً له فترة حكم الأسرة المملوكية القلاوونية، خاصة الفترة ما بين سنتي ٧٠٩ و٧٤٥هـ، وتنتهي الرواية سنة ١٥٠٠هـ؛ أي بعد زمانه المعاصر بحوالى مئة وخمس سنوات(١١).

ـ ٣ ـ

وعلى الرغم من أن سارد شلبي يبدو ـ أحياناً ـ مستغرقاً في أحداث العصر الذي يرتحل إليه، فإن حاضره يطل دوماً في ثنايا الكتابة، وكأنما يتداخل في

= في الحسبان، إذ حط فوق أحد الجبال غراب فدقت الأجراس لفورها، فوضع العمال الأساس، واتفق ظهور كوكب المريخ أو قاهر الفلك فسميت باسمه. انظر: شحاتة عيسى إبراهيم، **القاهرة: تاريخها ونشأتها**، مهرجان القراءة للجميع (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠١)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٨) شلبي، المصدر نفسه، ص ٤٨٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٨٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٤٧.

الماضي، مانعاً إياه من الظهور بصورة نهائية ومطلقة[١٢]، ومسهماً في إبراز وعيين متمايزين:

ـ الأول متعلق بالزمن الحاضر وزمن الكتابة.

ـ والآخر ماضوي ينتمي إلى المدونة التاريخية ووقائع ما فات من أزمان. وتبدو هذه الازدواجية غير محلولة حتى نهاية الرواية، وتتبدى في مواقف عدة، بعضها معين على اكتشاف التغير الذي طرأ على المكان وأهله، وبعضها الآخر يظهر تشابك العلائق بين أحداث الماضي وما يقع في العصر الحاضر.

ومن أبرز ما يجلي هذين الوعيين في الرواية ما يطلق عليه بريان ماكهيل (Brian McHale): «الحفلة العابرة للتاريخ» (Transhistorical party)[١٣]، وهي موتيف استعمله، بتفاوت في الأسلوب، عدد من الروائيين مثل فوينتس (Fuentes) وفرجينيا وولف (V. Woolf)، وفريتز لايبر (F. Leiber)، ويمكن تعريفه بأنه اجتماع عدد من الشخصيات التي تنتمي إلى حقب تاريخية متعددة، في زمان ومكان موّحدين، وهو اجتماع ذو صبغة كرنفالية إذا ما استعملنا مصطلح باختين (Bakhtin)، تستدعى فيه الشخصيات إلى اللقاء في موقع بعينه، ولغاية ما، ويتوسله الروائيون عادة لمجابهة عوالم الشخصيات بعضها ببعض، وغالباً ما تكتسب الشخصية الرئيسية أو السارد المشارك في الحدث هوية عابرة لعالمها، عندما تطأ عوالم الشخصيات الأخرى وحدها أو برفقة آخرين.

وفي رواية شلبي أمثلة كثيرة للحفلة العابرة للتاريخ، كتلك التي تطالعنا عند الشروع في بناء القاهرة، مشاركة ابن شلبي الإفطار على مائدة جعفر الصقلي، يقول سارد شلبي: «وداخلني شعور بالزهو، لكوني حظيت بشرف حضور اللحظة التي بدأ فيها بناء القاهرة الحبيبة. وانتبهت فإذا بناس كلهم من علية القوم فيما يبدو يتوافدون على الباحة الأمامية، ويوقعون في دفتر لا بد أنه دفتر تشريفات، استطعت أن أتعرف فيهم على أبي المحاسن بن تغري بردي وابن خلكان وابن عبد الحكم والمقريزي والدكتور عبد الرحمن زكي والدكتور حسن إبراهيم حسن والمهندس حسن فتحي ونجيب محفوظ والدكتور حسين

---

(١٢) Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction* (New York: Routledge, 1988), p. 110.

(١٣) Brian McHale, *Postmodernist Fiction* (New York; London: Methuen, 1987), pp. 17-18.

فوزي، والدكتورة سعاد ماهر، وعدد كبير من أصدقاء أعرفهم، ويعرفونني، غير أنهم لم يحاولوا النظر إلي ليروني أجلس في حضرة جوهر الرومي الصقلي قائد جند المعز في اللحظة التي بدأ فيها العمل في بناء القاهرة»[١٤].

وفي الإمكان أن نلحظ على الاقتباس السابق أن ابن تغري بردي وابن خلكان وابن عبد الحكم والمقريزي جميعهم مؤرخون متفاوتو التقدم عن عصر السارد، عاشوا في ظل حكم إسلامي في مصر والشمال الأفريقي، وعنوا بالحديث عن تاريخ القاهرة. ولعل أقدم من ذكر الفسطاط منهم ابن عبد الحكم الذي كتب: «فتوح مصر والمغرب»، بعد قرنين من بنائها. أما بقية الأسماء، فهي لأعلام من عصر السارد عنوا، بصور مختلفة، بالقاهرة، ولا سيما القاهرة الإسلامية، فمنهم المعماري كشيخ المعماريين حسن فتحي، وأستاذ العمارة الإسلامية، وعالم العمارة الحربية عبد الرحمن زكي، ومنهم الآثاري والمهتم بالفنون الإسلامية كسعاد ماهر، ومنهم أستاذ التاريخ الإسلامي حسن إبراهيم حسن، وهو مترجم كتاب المستشرق الإنكليزي ستانلي لين ـ بول (S. Lane - Poole): **سيرة القاهرة** (*The Story of Cairo*)، والأخير، بالمناسبة، شخصية من شخصيات الرواية. وثمة محفوظ الروائي الذي احتفى بأحياء القاهرة الإسلامية كل الاحتفاء، فوسم غير عمل من أعماله بأسمائها، وأضحت حواريها، وطريقة تشييدها قَصّياً ابتكاراً دالاً عليه.

الماضي والحاضر ـ إذاً ـ مجتمعان هنا، فالشغف بالمكان واحد، لم يلغه تباعد الزمان واختلاف الدافع. وتتكرر الحفلة العابرة للتاريخ في الرواية في مواضع عدة، فيتبدل فيها بعض الأوجه، وتنضاف إليها وجوه جديدة مثل لين ـ بول، الذي ينعته سارد الرواية بابن عمنا، والأديب عبد الرحمن الشرقاوي الذي يصفه بالفلاح الحكيم... إلخ[١٥].

ـ ٤ ـ

والمتأمل في رواية شلبي سيجد أن شغف سارده بالمكان سيدفعه إلى الاضطلاع بدور الإثنوغرافي الذي يصور مظاهر النشاط الإنساني، كالعادات والتقاليد واللغة، في كل زمن يعبر إليه. ويلعب شلبي كثيراً على المفارقة القائمة على إساءة الفهم عندما يقارن بين عاميته والعامية المصرية في الحقبة الأيوبية ـ

---

(١٤) شلبي، رحلات الطرشجي الحلوجي: فانتازيا روائية في الزمكان، ص ٤٨٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٥٠ ـ ٦٥١.

مثلاً ـ فنراه عند انتحاله مهنة الخبير في جرد خزائن الفاطميين لحساب الأيوبيين يجري الحديث الآتي مع أبي سعيد النهاوندي، كبير أمناء القصر: «. . . لكنني إذا ما وضعت رأسي في المشكل، فبعون الله، وبالصلاة على حضرة النبي أفلقه نصفين؛ أي أنني أجيء بداغه. قال الرجل المهيب: ما معنى تجيء بداغه؟ قلت: أي أنني أصفيه، قال ما معنى تصفيه؟ قلت: أي أجعله مفهوماً وواضحاً للعيان. قال: ولماذا لم تقل هذا من الأول؟ قلت ولكن العربية أمدها الله بطول العمر وأغناها تجعل من الألفاظ أقواماً وقبائل وأنماط حياة وتخلق تبعاً لذلك من الإحساس أحاسيس ومن الألم آلام ومن الشراء جياع ومن النمور فرائس»[١٦]. ويوقفه النهاوندي مستفهماً عند تعابير أخرى «كرقبتي سدادة» و«وريني اللي معاك»، وعندما يشعل ابن شلبي سيجارته، فإنه يخاف منها وينتفض، ويمد ابن شلبي حقيبته «السمسونايت» في دائرة بصر حارس فارسي زمن العزيز بالله نزار، فيعامله باستخفاف، جاهلاً ما تحمله من دلالات ثراء، بخلاف أهل زمانه الذين يحترمون كل من يحملها، فترغم سائقي التاكسي على الوقوف، وتجعل البائعين والسماسرة يعاملون صاحبها باحترام[١٧]، وعندما يُهدى ابن شلبي إلى السلطان الناصر شهاب الدين أحمد بن قلاوون، بوصفه مملوكاً يقوم على تسليته، فإنه يستعين بمضحكي عصره ومطربيه ليدخل في نفس السلطان البهجة. نقرأ: «وطلب مني أن أسليه قليلاً ريثما ينتهي من مهمته (أي الأكل)، فصرت أقلد لهم عادل إمام وعبد المنعم مدبولي وأمين الهنيدي، وأغني مثل نجاح سلام غناء يدخل على فريد الأطرش وشفيق جلال والكحلاوي كله ماشي»[١٨]. ونعثر في الرواية ـ في المقابل ـ على ألفاظ ومصطلحات يكون ابن شلبي إزاءها الطرف المستهجن والمستفهم.

وعلى الرغم من أن ساردي خيري شلبي في رواياته لا ينعكسون ـ عادة ـ على ذواتهم ليشيروا إلى العالم، وإلى الكتابة في الوقت نفسه، كما يشير إلى ذلك جابر عصفور[١٩]، فإن سارد «الرحلات. . .» أكثر قرباً من ساردي «ميتاقص كتابة التاريخ» (Historiographic Metafiction)[٢٠]، بانفصاله عن وعي

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥١٧ ـ ٥١٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٤٤.

(١٩) جابر أحمد عصفور، **زمن الرواية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص ٣٧١.

(٢٠) يعني «ميتاقص كتابة التاريخ» ذلك التوجه الكتابي الذي ظهر لدى كتّاب ما بعد الحداثة، حيث =

شخصياته التاريخية، وإظهار وعي مغاير يكون في كثير من الأحيان مناقضاً له، يقدم فيه تأويله الشخصي للحدث، بدون التزام حتمي بما تبرزه الوثيقة التاريخية. فضلاً على أن استعارة اسم المؤلف الحقيقي يضفي نوعاً من افتضاح اللعبة التأليفية، وكذا تعلق معرفته التاريخية بما قرأه من كتب المؤرخين، ومحاولة مطابقتها أو اكتشافها في تخييله التأريخي، وهذا ما يلفت الانتباه إلى ارتباط الفصل الروائي بالنصوص التاريخية التي تتشكل في إطارها. ويبقى التأكيد أن «الميتاقص» الذي يقدمه شلبي ليس واضح الظهور، كما نراه في روايات ما بعد الحداثة المتأخرة، وإنما من النوع الخفي (Covert)[٢١]، الذي يشي به السرد لكنه لا يفضي به مباشرة. غير أننا لا نعدم احتفاء شلبي الكبير بعالم الكتابة، وما لقاؤه مع بعض مؤرخي العصور المتقدمة سوى إشارة إلى قراءته ما خطوه من تواريخ، كأن يقول لمن يحاوره أنه سمع كلاماً ما بنصه من صديقه ابن تغري بردي[٢٢]، وهو ما يفتح المجال لتأويل السماع بالقراءة هنا. وعندما يقابل ابن شلبي المقريزي، يشرع الأخير في الحديث عن أبواب القاهرة، حديثاً يكاد يطابق ما دوّنه مفصلاً في خططه، فيذكر أسماءها، وسبب تسميتها، وإلى أين تؤدي[٢٣]، الأمر الذي يجعل القارئ المطلع على خطط المقريزي يحيل كلام الشخصية إلى واقعين: واقع الرواية المتخيل، وواقع الكتابة المتمثل هنا في كتاب الخطط.

ـ ٥ ـ

وقد يتعرف المؤرخ ذاته إلى ابن شلبي، ومسوغ تلك المعرفة أن الأخير اطلع على كتابته اطلاعاً مطوّلاً خلق ألفة بين الرجلين، فكأنهما يعرفان أحدهما الآخر معرفة زملاء المهنة، وهذا ما نلفيه عند لقاء ابن شلبي بمؤرخ العصر الفاطمي ابن الطوير، فيبادره قائلاً: «أظن إحنا نعرف بعض؟ فهز رأسه وقال في اقتضاب: أي نعم أنت أبو شلبي على سن ورمح»[٢٤]. ثم إن ابن الطوير يُخرِجُ في موقف لاحق

= يتحاور الوعي الذاتي بالتاريخ والقص حواراً مفارقياً مع الماضي، وليس نوستالجياً على الإطلاق، وإنما معاودة ناقدة له، تفرز وعيين متناقضين أو أكثر، وهو قائم على تشييد قص تاريخي، وتقديم إفادات نقدية حوله في العمل القصي ذاته. انظر: أحمد خريس، **العوالم الميتاقصية في الرواية العربية** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠١)، ص ٨٤ ـ ٨٧، و Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, pp. 105-124.

(٢١) حول «الميتاقص الخفي» انظر: Linda Hutcheon, *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox*, University Paperbacks; 857 (London: Routledge, 1984), p. 31.

(٢٢) شلبي، **رحلات الطرشجي الحلوجي: فانتازيا روائية في الزمكان**، ص ٦١٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٨ ـ ٤٨٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥١٣.

من زنبيله بطاقة وريشة ودواة محلاّة يفتحها، ويغمس الريشة في الدواة ليكتب خطاباً لرئيس ديوان الإنشاء في العصر الفاطمي يوصي فيها بتسهيل مهمة ابن شلبي[٢٥]، ويسبق ذلك حديث عن مهنة ابن شلبي الصحفية، والصعوبات التي تكتنف امتهانها، بسبب ضعف مردودها المادي في عصره. ومن الجلي أن الكتابة الصحفية تشابه كثيراً كتابة التاريخ، ففيها من رصد الواقع وتسجيل الحدث الكثير، لكن ما يقرب روائياً كخيري شلبي إلى عمل الصحفي هو البناء القصصي في ما يدبج من موضوعات. ومن هنا، فإن عمل ابن شلبي في الصحافة، والكتابة التي تأتي مبهمة بدون تحديد لنوعها، تتوثق عراهما عبر اكتشاف تلك المناطق المشتركة بين المبدع والمؤرخ، وبذا ندرك سبب انحياز سارد شلبي إلى الكتابة والكتاب؛ فما يود المؤلف إبرازه لهو ذلك الشبه الكبير بين الروائي وكاتب التاريخ، فالكتابة التاريخية تستوجب اختيار موضوع وتنظيمه وإضفاء أهمية على بعض جزئياته، والخروج بحبكة تتصف بطابع إنساني شديد البروز، وبالقليل جداً من الطابع العلمي، كما يؤكد بول فين[٢٦]، فاختيار شريحة من الحياة وإضفاء صلات موضوعية وأهمية نسبية على وقائعها هما اللذان يجعلان لبعض التواريخ أفضلية في القراءة تتجاوز الدقة وصحة التفسير. وينبغي لما يُختار من أحداث الماضي أن يمتلك انسجامه وقدرته على لفت الانتباه بفرادته.

وإذا كان المؤرخ يقوم ـ أساساً ـ باختيار حرّ لموضوعه ومسار وصفه للأحداث، وليس ثمة مكان لما يسمّى التاريخ العام الذي يصف كلية ما حدث[٢٧]، فإن الروائي الذي يلجأ إلى التاريخ يختار ممّا اختاره المؤرخ ليبني حبكته الروائية، مستبعداً كل ما يخل بانسجام أحداثها ووحدة تأويله النهائية، التي لا تتطلب بالضرورة سرداً كرونولوجياً أو أمانة في النقل، وهذا ما يعبّر عنه شلبي حين يستعمل تعبير طبقات الزمن أو رقائقه، التي يرى فيها تزاحماً للأشخاص والأحداث، لكنه لا يميز فيها الجميع، وإنما يرى أقداماً كثيرة، فيداعب بعضها ويعاكس بعضها الآخر[٢٨]. وغير خفي ما في هذا التعبير من مجازية تلقي الضوء على الطبيعة الانتقائية للروائي، الذي يحاول كتابة تاريخ المكان قصّياً، فيختار من

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٢٩.

(٢٦) بول فين، **أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة في المنهج**، ترجمة إبراهيم فتحي (بيروت: دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص ٦٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٨) شلبي، المصدر نفسه، ص ٥٤٤.

حشود شخصياته طائفة محدودة، ويعجز عن الإلمام بكل حيوات مرتاديه أولئك الذين يظهرون في بعض الأحيان «مسرعين كأشباح الذين يغيرون ديكور المناظر في العروض المسرحية»[٢٩]، في الوقت الذي يعتني المؤرخون الرسميون بالجلادين والقتلة والمتلاعبين بالأموال والمصائر من الساسة والطامعين في الحكم، وينسون الحراك الحقيقي للمجتمع الذي يبدأ وينتهي عند البسطاء من العامة. وبخلاف ذلك، فإن النزعة التي تقود شلبي إلى الكتابة عن تاريخ المكان تنطلق في الأساس من رفضه قدسية الماضي الذي تسبغ عليه البطولة ويوصف بالكمال عبر التأويل الرسمي المحافظ، فنراه يقول على لسان سارده: «لو شفت السيما بتاعتنا ولا التلفزيون بتاعنا حتلاقيها معنية بالتاريخ لأمجادنا العظيمة، وبفضلها وحدها أصبح أي طفل صغير في أي قرية نائية ـ والحمد لله ـ يعرف أننا نحن الذين دهنا الهوا دوكو ونحن الذين خرمنا التعريفة، نحن الذين وضعنا الفيل في المنديل ناهيك عن وضع الشنب في المصيدة...»[٣٠]. ولأن شلبي يرفض التأويل الرسمي للتاريخ، أو فلنقل إنه يلتفت إلى جوانب مهمشة فيه، تخص ما اصطلح على تسميتهم وفق التصنيف الطبقي، طبقة العامة، فإنه ينسب نفسه إليهم عندما يجعلهم من عائلته، فهم أبناء شلبي كذلك. وهو يعتني ـ في الأغلب ـ بمن يحتلون أدنى المراتب الاجتماعية، أو بقاع المجتمع الرث. ولعل تقلبه في المهن، وعدم نيله ما يستحقه من تعليم، وامتهانه عدة أعمال في بداية حياته[٣١]، أكسبته انحيازاً إلى تلك الطبقة المهمشة الخارجة على السلطتين السياسية والاجتماعية، لذا ـ فإنه يلجأ في أعماله إلى تصوير عالم الحشاشين والعاطلين من العمل والباعة المتجولين واللصوص والقرداتية والقوادين والعاهرات، وفضاءاتهم المكانية ذات الخصوصية، والغرائبية أحياناً. ولقد عثر شلبي على ضالته في ما قرأ من تاريخ القاهرة الإسلامي، وتمثلت في «خزانة البنود» التي يعرض إلى ذكرها المقريزي في تعداده للخزائن التي ابتناها الفاطميون. ويستفيد شلبي أيما استفادة من الإشارات والحوادث والتفاصيل الدقيقة الدالة، التي يحشدها المقريزي في خططه عنها، على الرغم من القصر النسبي لرقعة الكلام المخصص لها. وخزانة البنود ـ كما يوضح المقريزي ونقوم بمنتجته واختصاره، خزانة للرايات والأعلام ابتناها الظاهر

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٤٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٤٨.

(٣١) حول ذلك، انظر: خيري شلبي، «لا حرية لكاتب في مجتمع غير حر: شهادة،» فصول (القاهرة)، السنة ١١، العدد ٣ (خريف ١٩٩٢)، ص ١١٨ ـ ١١٩.

لإعزاز دين الله أبو هاشم علي بن الحاكم بأمر الله، وكان فيها ثلاثة آلاف صانع مبرزين في سائر الصنائع، وكانت ملاصقة للقصر الكبير في ما بين قصر الشوك وباب العيد، وقد احترقت في سنة ٤٦١ هـ، وجُعلت بعد هذا الحريق حبساً للأمراء والوزراء إلى أن زالت الدولة الفاطمية، واتخذها ملوك بني أيوب سجناً كذلك، يُعتقل فيه الأمراء والمماليك، ثم إنها جُعلت منازل للأسرى الفرنج، المأسورين من البلاد الشامية زمن الملك الناصر محمد بن قلاوون. ولما آلت نيابة السلطنة إلى الحاج ملك الجوكندار زمن الملك الصالح أبي الفداء عماد الدين إسماعيل ابن الملك الناصر، اشترط على السلطان أبي الفداء أن يهدم الخزانة، لما كان يمارس فيها من فواحش ويخرج الأسرى منها فأجيب إلى ما سأل[٣٢]. وبالقدر الذي تتجلى فيه ثلة من شخصيات الرواية عابرة للتاريخ ومتجاوزة حاجز الزمن، فإن الخزانة ـ المكان قادرة على ذلك أيضاً بامتداد الحديث عنها روائياً منذ بنائها وحتى زوالها، مخترقة فصول الرواية وأزمانها، ومؤكدة بقاء المكان فيها على الرغم من تبدل ساكنيها، وتحولها النهائي إلى أثر بعد عين. فلقد أصبح المكان الذي بنيت فيه جزءاً من المشهد الحسيني.

ـ ٦ ـ

يرد ذكر الخزانة لدى شلبي أول مرّة في الفصل السادس حين يقبض الإسفهسلار، أي قائد الجيش، على ابن شلبي زمن الآمر بأحكام الله منصور، سابع الخلفاء الفاطميين في مصر سنة ٥١٢ هـ، متهماً إياه أنه جاسوس إفرنجي، ويُحضره إلى وزير الآمر المأمون البطائحي ليأمر الأخير بحبسه في سجن المعونة أولاً، ثم ما يلبث أن يأمر بسجنه في خزانة البنود. ويحدد شلبي مكانها، ويورد اسم من بناها، ويمضي في تعداد ما فيها من محتويات، من رايات وأعلام وفضة وذهب ورماح وشارات وسيوف[٣٣]. ويشير أيضاً إلى وجود أعدال كتّان فيها، كما ورد لدى المقريزي، مستبقاً حادثة احتراقها، التي يحيلها إلى إهمال الفرّاشين الممسكين بشمعدانات موقدة فيها. ويتساوق دخوله إلى الخزانة مع وجود سعد الدولة الشهير بسلام عليك، الذي يهبه المستنصر كل ما في الخزانة من متاع، ويعني ذلك أننا قفزنا إلى سنة ٤٦١ هـ؛ أي من

(٣٢) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، وضع حواشيه خليل المنصور، ٣ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ٣١٦ ـ ٣٢٠.

(٣٣) شلبي، **رحلات الطرشجي الحلوجي: فانتازيا روائية في الزمكان**، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦.

زمن الآمر إلى زمن المستنصر الذي تحترق فيه الخزانة. ويصف شلبي كيفية احتراقها وهروب ابن شلبي من ذلك الحريق بحنكته في تجنب النار لكثرة ما مر عليه من حروب، وفق قوله، مؤكداً قدرته على تجاوز اللحظات الحرجة في الزمن، لأنه يملك التنقل فيه بسهولة كما سبق وأشرنا. يقول: «سقط الشمعدان من يد أحد الفراشين، وارتفع الصراخ في الحال، ذلك أن قربات من النفط كانت موجودة بكثرة في الخزانة، وراحت ألسنة اللهب تتقافز في نشاط مرعب، وتلتحم بالجدران والمعروضات والدواليب، وتتوحد بها في وهج كأنه جهنم، وامتدت الأيدي فالتقطت سعد الدولة سلام عليك، أما أنا فكنت من كثرة الحروب التي عاصرتها قد تكونت عندي مناعة ضد النيران، فتسلقت قضيباً من الذهب وانزويت به في ركن بعيد... ومرّ يوم ويومان وربما شهور وأنا واقف في مطرحي أشهد المصير المؤلم الذي آلت إليه البنود...»[٣٤].

وما يلفت الانتباه أن وزير الآمر ضم ابن شلبي إلى زمرة الأعيان والأمراء وكبار رجالات الدولة بسجنه في الخزانة لا في سجن المعونة الخاص بعامة الناس. ولا عجب في ذلك، فالطرشجي الحلوجي قادر على الإيحاء إلى الآخرين بالشيء ونقيضه، وتلوّنه فطري مدفوع بغريزة البقاء، وهو ما يصعب أمر الحكم على طبقته أو ولائه، وربما استطاع إقناع الوزير بذلك، لكنه أمر سيتبدل مع مرور الوقت، عندما يشهد ابن شلبي تغير ساكني الخزانة، وتحولها إلى مكان سكنى أرباب الفساد ـ بتعبير المقريزي ـ من الأسرى وعامة الناس.

وتستدعي بداية الحديث عن الخزانة وسجنه فيها سجون عبد الناصر التي لم يدخلها لكنه قرأ عنها في كتابات من زُجوا فيها. لكن كتابات مسجوني الخزانة تنحو منحى آخر حين تتوجه إلى تقليد كتابة المظالم، التي يدعى ابن شلبي إليها. ويأتيه العون من صوت لامرئي «يركب موج الضوء»[٣٥]، يخبره بأن مظلمته وصلت إلى ديوان المظالم وسوف يبت أمره، فعليه ألا يقلق. وينتهي الفصل السادس بأن يوقع مظلمته بالقلم الدقيق، وأنها سوف توقع بالقلم الجليل. ويقوم شلبي في الفصل السابع بشرح الفرق بين القلمين على لسان المقريزي، فيصحح فهمه السابق الذي يفصل بين التوقيعين، ويقرر أنهما يتمان في المجلس نفسه، فأما صاحب القلم الدقيق فهو صاحب ديوان

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٤١.

الإنشاء أو كاتب الدست الشريف، وصاحب القلم الجليل هو الخليفة[٣٦].

ـ ٧ ـ

ولنلحظ أن شلبي يحول السرد الإخباري (Diegesis) لدى المقريزي، الذي يميز كتابة المؤرخين، إلى سرد محاكاتي (Mimesis)، مضفياً الحياة على القصص التاريخي ذي الطابع الوظيفي في غالب الأحيان. وليس أدل على ذلك من قصة ابن الأنباري وزير الخليفة المستنصر، ووزيره الآخر أبي نصر الفلاحيّ، فلقد كاد الأخير للأول، وأغرى به، وحمّله أوزاراً مالية لم يقترفها، فعُذب وقُتل في الخزانة، وما لبث الفلاحي أن عُزل من منصبه، فحُبس في الخزانة، ثم قُتل بها، وحُفرت له قبل ذلك حفرة وهو حي ليوارى فيها، فرأى رأس ابن الأنباري «فقال: . . . هذا رأس ابن الأنباري، أنا قتلته ودفنته ههنا، وأنشد:

رب لحد قد صار لحداً مراراً ضاحكاً من تزاحم الأضداد»[٣٧]

ويأتي شلبي ليحول هذه الحكاية الغريبة إلى حوارية بينه وبين ابن الأنباري، ويضيف إليها ما خرج بها من دلالتها الأولى التي تؤكد معنى القصاص، وأن الجزاء من جنس العمل، إلى نقد الصراع على السلطة الذي يغدو لدى ابن شلبي المنحاز إلى العامة، فاقداً للقيمة، وغير مثير للتعاطف، ولا سيما أن ما سجله المؤرخون عن هذه الحادثة ما كان ليسجل لولا ارتباطه بالسلطة. نقرأ: «قال (ابن الأنباري)، هل أنت مسجون هنا منذ زمن؟ قلت له (ابن شلبي): أنا مسجون في هذه الأرض منذ آلاف السنين. قال رافعاً حاجبيه من الدهشة: بأي تهمة؟ قلت: اسأل نفسك، فازدادت دهشته وقال: كيف. ما لي أنا بسجنك؟ قلت: أقصد تسأل أمثالك ممن يحتلون أريكة السلطنة أو يتشعلقون بها»[٣٨].

وعندما يتمكن ابن شلبي من رؤية الخزانة من الخارج، ينظر إليها بعيني زمانه الحاضر، فيرى ما يحفها من عمائر ومحلات ومقاه[٣٩]. وحين يهم ابن شلبي بدخولها، لا يصدق أنها المكان ذاته الذي حُبس فيه، ويشاهد وجوهاً من كل الأجناس لا يجمعها دم واحد ولا ملامح واحدة، ويستبدل ابن شلبي صحبة

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٤٦.

(٣٧) المقريزي، المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(٣٨) شلبي، المصدر نفسه، ص ٥٤١.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٥٦.

ابن تغري بالمقريزي، ليكتشف أنه في عصر الناصر محمد بن قلاوون، تاسع ملوك الترك في الديار المصرية، وأنه قادم ليجلس على أريكة السلطنة للمرة الثالثة. وتشير ساعة يده إلى سنة ٦٩٨هـ، وجليٌ أن الخزانة أصبحت في هذا الزمن مكان سكنى للأسرى الفرنج والتتار والمغول، خاصة أن السلطان أراد ـ في هذا الوقت ـ مهادنة أعدائه الخارجيين، فأبطل السجن بها. وتبدأ حكاية الموشومين، وهم طائفة من سكان الخزانة يحترفون القتل وأكل لحوم ضحاياهم، وسمُّوا بذلك لأنهم موشومون في صدورهم للدلالة على سوء عملهم. ويذكِّر الحديث التخييلي عنهم بالهجمات المغولية على العالم الإسلامي، وبتاريخ المجاعات في مصر التي دفعت الناس إلى أكل الكلاب والقطط والجيف، وانتهت بأكل بعضهم بعضاً[٤٠].

ويضيف أنهم كانوا يحاربون مع هولاكو، ووقعوا في الأسر إحساساً بشراستهم وانعدام إنسانيتهم، فضلاً على التأكيد أنهم مرتزقة وليس لهم ولاء أيديولوجي. ولقد كوّنوا مع قاطني الخزانة الخليط جيشاً يرهبون به الناس خارج الخزانة. ويصور شلبي جثث القتلى المتكدسة في الخزانة، مقطعة الأوصال والرؤوس، تصويراً يبعث الرعب والدهشة حين تبحث سيدة رومية عن رأس أبيها الذي قُتل وضاع رأسه بين رؤوس القتلى. ويبدي ابن شلبي تعاطفاً معها، فتصبح من متعلقاته[٤١]. ولأن الدولة المركزية خارج الخزانة أخذت تضعف قبضتها على الحكم، صار ساكنو الخزانة بقيادة أميرها خزعل دولة داخل دولة، بتحول مفهوم الحبس إلى الملجأ والوكر. وخزعل هو أكثر الشخصيات التي يشتغل شلبي على تنميتها، فلقد وقع في أسر جيش محمد بن قلاوون، وأشهر إسلامه ليأمن على نفسه، ويظهر قائد جيش الدولة عاجزاً أمام سطوته هو وجيشه من آكلي لحوم البشر ومن انضم إليهم. ولعل الخزانة في مرحلتها الثانية احتضنت البذور الأولى للوكالة في أشهر روايات شلبي: **وكالة عطية (١٩٩٩)**، فالخزانة ملجأ الخارجين على القانون والأعراف والدين، وفيها من أهل البلد

---

(٤٠) ارجع مثلاً إلى ما وقع في أيام المستنصر من غلاء، وكيف تزايد الحال على الناس حتى أكل بعضهم بعضاً، فكانت طوائف تجلس بأعلى بيوتها ومعهم حبائل فيها كلاليب فإذا مرّ بهم أحدٌ ألقوها عليه ونشلوه في أسرع وقت وشرحوا لحمه وأكلوه. انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمة أو تاريخ المجاعات في مصر**، خزانة الفكر العربي. سلسلة علم الاجتماع؛ ٤٢ (القاهرة: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠)، ص ٥٩ ـ ٦٢.

(٤١) شلبي، المصدر نفسه، ص ٥٧٠ ـ ٥٧١.

المصريين من اعتاد سكناها، فأصبحت بيته الذي يعود إليه حتى وهو قادر على مغادرته. ومنهم من كانت له تجارة وأعمال خارجها، لكنه يدين لها بالولاء ولا يقبل «المبيت خارجها ليلة واحدة»[42].

وهو كساكن وكالة عطية «يستطيع أن يفعل كل مشتهاه ! كل ما لا يستطيع فعله في سكن غيرها، فلا أحد فيها يتفقدك أو يتدخل في شئونك أو له دعوى بك! إن عرف أنك عدم المؤاخذة لص أو قتال قتلى أو قاطع طريق أو حتى معرّس، فإنه لا يحتقرك ولا يخاف منك»[43].

وتبدو شخصية خزعل الأقرب إلى «شوادفي» رئيس الوكالة المطاع والسيد في دويلته المنتزعة من السلطة. وبعد أن يتم التعارف بين ابن شلبي وخزعل، وتتعمق الصلات بينهما، يسند إليه خزعل بعض المهام التي تطلع ابن شلبي على عالم الخزانة السفلي. ويعزيه خزعل بأنه سيفتح له فيها ديواناً للإنشاء، فيسيل لعابه، وتسهم مكاتباته في إدارة المكان، وتعلو منزلته فيبت بعض قضايا سكان الخزانة والملتجئين إليها هرباً من سطوة العائلة والشرطة والأمراء. ويضطر الأمير الجوكندار إلى الانتقال بعيداً عن الخزانة، لتتعمق عداوته لمن فيها، ويغدو العدو المتربص بها، ولا تجد نصائح ابن شلبي بتعديل سلوك الموشومين العام أذناً مصغية لديهم، فيحسم خزعل الأمر بالتعامل مع الناس وفق القوانين التالية: «بدلاً من أن تقطم رقبة الولد وتشرب دمه اخلع أحد ذراعيه فقط، وبدلاً من أن تقتل البائع من أجل ما معه خذ ما معه كله ودعه ولا تقتله، وبدلاً من أن تفقأ عيني أحد الفتوات، افقأ له عيناً واحدة...»[44].

ـ ٨ ـ

وواضح أن هذه القوانين لا تعدل إلا قانون الغاب الذي تغيب فيه أدنى مشاعر الشفقة. ويسهب شلبي في تبيان ما يقترفه أهل الخزانة من منكرات شرعية، كشرب الخمر والمجاهرة بالإفطار في رمضان، والاعتداء على الأعراض، وبيع لحم الخنزير، لكنه على الرغم من ذلك يخرج بنتيجة أن غياب الدولة والحاكم خير على الناس لأنهم يتحملون مسؤولياتهم، بدون قهر أو

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٧٥.

(٤٣) خيري شلبي، **وكالة عطية** (القاهرة: دار الأحمد للنشر، ١٩٩٩)، ص ١٠٨.

(٤٤) شلبي، المصدر نفسه، ص ٥٨١.

رقابة. وأهل الخزانة ـ كما يؤكد خزعل ـ يؤيدون بقاءها برغم كل شيء، ويتمنون أن تظل هكذا إلى الأبد مهما بلغت بشاعتها[٤٥]، لأنهم يكرهون السلطان، وأمراءه المتناحرين على الحكم، ويؤتي ذلك ثماره، فيقوى جهاز الخزانة الاستخباري. وبانتقال الحكم بعد وفاة السلطان محمد بن قلاوون إلى أولاده، بدءاً بأبي بكر فكجك فأحمد فإسماعيل[٤٦]، نرى كيف يتحول السلطان إلى ألعوبة في يد الأمراء. ويقوم خزعل بإهداء ابن شلبي إلى السلطان الناصر أحمد بن قلاوون ليتجسس عليه، فيعجب به السلطان، ويقربه إليه، فيرى سلوك خشداشيته الشاذ وضعفه وسخف تفكيره، وإهداره للأموال التي يجرّد أهل مصر منها ويبعث بها إلى الكرك ليقوي نفوذه. وينقلب أمراء المماليك على السلطان أحمد، وينصبون أخاه أبا الفداء إسماعيل بن قلاوون، ويغدو ابن شلبي مقرباً ـ كذلك ـ من السلطان الجديد، ويقع فريسة الاختيار بين ولائه لخزعل وخزانته، والسلطان الجديد الحسن السيرة نسبياً، فيختار السلطان بعد لأي، انتصاراً للمصلحة العامة لا حبّاً له، فولاء ابن شلبي الأساسي ـ كما عرفنا ـ لإخوانه من أبناء شلبي، وعداؤه واستهجانه للغرباء عن مصر بيّن على امتداد الرواية، وما انحيازه إلى السلطان إلا لأنه عاين فظاعة ما يحدث في الخزانة، وهداه تفكيره إلى أن الخلاص من أفاق ولص وقاتل كخزعل سيكون في صالح البلد، ومع ذلك فإنه يشعر بالقرف من نفسه، لا سيما وهو يشهد الصراع بين أهل الخزانة ونائب السلطنة الجوكندار. ويأتي مشهد هدم الخزانة كاستفاضة مجازية (Extended Metaphor)[٤٧] لما رأيناه لدى المقريزي، لأنه يخرج بالوقائع المرمزة لديه أساساً، إلى واقع ترميزي آخر مضاعف، دال على انطواء واحدة من أسوأ صفحات التاريخ المصري، فيطرد سكان الخزانة، وتهرق خمورهم، ونفاجأ بأن مكان الخزانة سيبنى مسجد يضم ضريح أم الغلام خلف مسجد الحسين، وهكذا تنتهي الخزانة إلى أكثر تحولاتها درامية وأصولية أثراً بعد عين.

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٠١.

(٤٦) لمزيد من التفصيل حول سيرة السلاطين الأربعة، انظر: يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، قدم له وعلّق عليه محمد حسين شمس الدين، ١٦ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١٠، ص ٣ ـ ٨٩.

(٤٧) Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1987), p. 91.

الفصل الثالث عشر

خطاب المرأة: التأويل والتأويل المضاد

(قراءة في استراتيجيات الخطاب السجالي لكتابي «السفور والحجاب» و«الفتاة والشيوخ» لنظيرة زين الدين (١٩٠٨ ـ ١٩٧٧))

ضياء الكعبي[*]

مقدمة

شكّلت المرأة العربية، وما تزال، فضاءاتٍ رحبة للكتابة عنها على اختلاف تمثلات التلقي والتأويل وزواياهما، وبكل ما يحتويه خطاب المرأة من حمولات معرفية وأنساق ثقافية وتمثيلات حضارية وتاريخية ودينية وسياسية، كثيراً ما تحتمل أوجه التباين الذي قد يصل إلى درجة التنافر والاختلاف أكثر من اتساقه في خط واحد من التشابه والائتلاف. والمرأة العربية «ستظل حقلاً مفتوحاً للكتابة والإبداع لأنها تحتمل قراءات متعددة وليس قراءة واحدة فهي: جسد، وقول، وفعل. وهي أيضاً ميدان رحب لممارسة سلطة الأعراف، والتقاليد، والشرائع»[1].

(*) قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، جامعة البحرين.

(١) علي أفرفار، **صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٥.

وعن النساء والجسد في الثقافة العربية الإسلامية، انظر: آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية** (طرابلس الغرب: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)؛ بيتار إيلكاركان، **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**، ترجمة معين الإمام (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٤)؛ صوفية السحيري بن حتيرة، **الجسد والمجتمع: دراسة أنتربولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد** (بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠٠٨).

وقد حظيت المرأة العربية في خطاب التنويريين العرب الأوائل منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ولاسيّما حقبة العشرينيات، بعناية فائقة تمثّلت في التركيز على قضية محورية كبرى بارزة آنذاك هي قضية **السفور والحجاب**. ولاشك أن هذه القضية يجب أن تُدرس وتحلل ثقافياً في سياقات عصر النهضة العربية وخطابات التنوير بانبثاقها مع نهايات سيطرة الإمبراطورية العثمانية على المنطقة العربية، وبدء عصر الكولونيالية الفرنسية والإنكليزية، وبدايات تشكُّل الدولة الحديثة تحت سيادة الاستعمار الأجنبي، وإعلان الدساتير والقوانين في أكثر من مكان، وبروز الهويات الجديدة في بلاد الشام بفعل التقسيم الاستعماري، إلى جانب علاقات المثاقفة بين الغرب والشرق التي تصدّرت كتابات رفاعة الطهطاوي في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وعلي مبارك في روايته التثاقفية الرائدة **علم الدين**(٢)، «ممّا أفرز تيارات فكرية وسياسية متبنية مشروع الحداثة بوصفها إطاراً ضرورياً لإصلاح المجتمع وتحريره. ويمكن الإشارة في هذا المقام إلى جهود الرواد التنويريين الأوائل من أمثال: جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وفرح أنطون وشبلي الشميل وجرجي زيدان وقاسم أمين وعلي عبد الرازق وغيرهم. وفي المقابل برزت تيارات فكرية معاكسة لفكر التنوير، كجمعية «الإخوان المسلمين» التي تأسست في مصر عام ١٩٢٨»(٣).

ولقد أسهمت المرأة العربية في خطاب التنوير. ونذكّر هنا بأسماء كل من: عفيفة صعب، وملك حفني ناصف، ومي زيادة، وسلمى صايغ، ووردة اليازجي، ومريانا المرّاش، وماري عجمي، وعائشة التيمورية، وزينب فوّاز، وعفيفة كرم، ولبيبة هاشم، ولبيبة صوايا، وعنبرة سلام الخالدي، وحبوبة حدّاد، وعادلة العضم، وغيرهن(٤). كما أسست المرأة العشرينية صالوناتها الثقافية التي

---

(٢) المفارقة تبين تراجع دور النساء في الحياة العامة في العشرينيات، كما بيّنت دراستا عفاف لطفي السيد مارسو وليل هدسون، مقارنة بالعقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والقرن الثامن عشر، بسبب التغيرات السياسية التي تعود إلى تبنّي أنماط مؤسساتية غربية وتشريعات غربية. غير أن هناك مفارقة أخرى تتمثل في أن الخطاب الغربي التحرّري الذي استند إلى مبادئ العدالة والأخوّة والحرية، مثل مبادئ الثورة الفرنسية، غير خاضع للتطبيق خارج منطقته؛ فالمنتدب أو المستعمر الفرنسي جاق مبادئه حين حال دون استقلال الشعوب الخاضعة لسلطته كما بيّنت دراسة نبي بيومي عن أفلين بسترس. انظر: **النساء العربيات في العشرينات حضوراً وهوية**، إعداد وتحرير جين سعيد المقدسي [وآخرون] (بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، ٢٠٠١)، ص ١٦٦. وصدرت الطبعة الثانية عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠١٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه، المقدمة، ص ٨.

(٤) عايدة الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، و«النساء وإشكاليات التنوير،» **مجلة الكاتبة** (لندن)، العدد ٩ (١٩٩٥).

كانت امتداداً لمرحلة التأسيس التي بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، ومن هذه الصالونات صالون زينب فوّاز في دمشق (١٨٧٩ ـ ١٨٨٢)، وصالون ديانا المرّاش في حلب، وصالون الأميرة ألكسندرة أفرينوه في الإسكندرية، وصالون مي زيادة في إحدى طبقات مبنى جريدة الأهرام في القاهرة (١٩٠٣ ـ ١٩٢٣)، وصالون جوليا طعمة دمشقية في بيروت، حيث كانت مجلتها **المرأة الجديدة** (١٩٢١) تعكس النشاط الفكري والأدبي لصالونها[٥].

تأتي أهمية كتابي نظيرة زين الدين **السفور والحجاب** (١٩٢٨) **والفتاة والشيوخ** (١٩٢٩) في كونهما صادرين عن الخطاب التنويري العربي النهضوي، ويندرجان كذلك بوصفهما من الكتب الأولى المؤسِّسة لمشروع الحداثة العربية بكتابة امرأة وبصوتها وليس بكتابة رجل وصوته، ويأتيان بعد مرور حيز من الزمن على دعوة قاسم أمين في كتابيه **تحرير المرأة** (١٨٩٨) **والمرأة الجديدة** (١٩٠٠). وتأتي أهميتهما كذلك من طبيعة الخطاب الجماهيري الموجّه في كتابي نظيرة زين الدين القائم على استثمار آليات التلقي والتأويل وآليات الخطاب السجالي لسيرة «الحجاب والسفور» التي ما تزال تشكل موضوعاً راهناً في غاية الأهمية. ونظيرة زين الدين رائدة في سياق الفكر التنويري النهضوي العربي في العشرينيات من القرن الماضي مع كونها سُبِقَت بكاتبات عديدات كتبن مقالات مطوّلة في موضوعة المرأة وقضاياها، «ولكن مجموع أفكارهن لم تشكل مشروعاً فكرياً متكاملاً، كما أنّ هؤلاء لم يتطرقن إلى موضوعات محرمة يفتي فيها الرجال، كالحجاب والاختلاط وقوانين الأحوال الشخصية، لأن الأمر كان يعرضهن لمواجهة ذاتية مع فقهاء اعتبروا حقهم في التفسير والإلزام منزلين»[٦].

عاد كتابا نظيرة زين الدين إلى التداول في أواخر التسعينيات (١٩٩٨)؛ أي بعد صدور كتابيها بحوالى ٧٠ سنة ومعاناتهما من التهميش والإقصاء طوال تلك الفترة. وصارت صاحبة الكتابين مادة للنقاش بوصفها صاحبة مشروع نهضوي رائد وكبير[٧]. ومن الدراسات الحديثة التي تناولتها:

---

(٥) جورج كلاس، **الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، ١٨٤٦ ـ ١٩٢٨** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦)، ص ٢٣٠ ـ ٢٥٢.

(٦) الجوهري، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

١ ـ بثينة شعبان في تقديمها لكتاب **السفور والحجاب** في طبعته الجديدة الصادرة عن دار المدى، دمشق، سنة ١٩٩٨.

٢ ـ بوعلي ياسين، **حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة**، ط١، ١٩٩٨، دار الطليعة الجديدة، دمشق.

٣ ـ سلمى الجيوسي، «مصير الرائدات»، في كتاب: **مئة عام على تحرير المرأة العربية**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ـ ٢٠٠٠، جزآن (سلسلة أبحاث المؤتمرات).

٤ ـ نهى بيومي، «نظرة أخرى لنشاط النساء الكتابي والميداني ضمن كتاب: **مئة عام على تحرير المرأة العربية**.

٥ ـ تازك سابا يارد، «نظيرة زين الدين (١٩٠٨ ـ ١٩٧٧) بين التحدي والالتزام»، ورقة قُدمَت إلى مؤتمر «النساء العربيات في العشرينات: حضوراً وهوية»، بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات ٢٠٠١.

٦ ـ عايدة الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧(٨).

على الرغم من أهمية كتابي نظيرة زين الدين، فإنهما بحاجة إلى دراسات أكاديمية معمّقة، يُدرسان من خلالها في سياقات إشكاليات عصر التنوير النهضوي العربي، ويُدرس خلالها كذلك أسباب نكوص ذلك العصر، والأسباب التي أدت إلى إقصاء كتابي نظيرة زين الدين، خاصة في دوائر «الأكاديميا» العربية، وهل لذلك علاقة بالتغييب المتعمد لنساء العشرينيات في

---

(٨) تشير الباحثة عايدة الجوهري إلى وجود دراسات قليلة جداً أشارت إلى الكاتبة نظيرة زين الدين وهي: روز غريب، **أضواء على الحركة النسائية المعاصرة: مقالات ودراسات** (بيروت: كلية بيروت الجامعية، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي، ١٩٨٨)؛ إميلي فارس إبراهيم، **الحركة النسائية اللبنانية** (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.])؛ حنيفة الخطيب، **تاريخ تطور الحركة النسائية في لبنان وارتباطها بالعالم العربي، ١٨٠٠ ـ ١٩٧٥** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٤)؛ محمد جميل بيهم، **فتاة الشرق في حضارة الغرب** (بيروت: مطبعة فلقاط، ١٩٥٢)؛ أنيس الخوري المقدسي، **الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث وهي دراسات تحليلية للعوامل الفعالة في النهضة العربية الحديثة ولظواهرها الأدبية الرئيسية**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠)؛ جورج كلاس، **الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، ١٨٤٩ ـ ١٩٢٨** (بيروت: دار العلم للملايين؛ دار الجيل، ١٩٩٦)، وعنبرة سلام خالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧).

المصادر الوثائقية والمؤلفات التاريخية، كما لاحظ ذلك عدد من الباحثات العربيات[٩].

يأتي الحديث عن سيرة السفور والحجاب بوصفها سيرة قابلة للتأويل والتأويل المضاد. وقد بيّنت شيرين أبو النجا في كتابها **الحجاب بين المحليّ والعولمي** تحوُّل الحجاب إلى علامة ثقافية: علامة توافق اجتماعي مع الأفكار السائدة المتعلقة بعفة النساء وشرفهن المستمدين من «تغطية الشعر»، وعلامةٍ تؤشر على التمايز السياسي الأيديولوجي وعلامةٍ تمايز اجتماعي. والحجاب مثّل علامة مقاومة ضد المستعمر، وخاصة في حالة المرأة الجزائرية بحجابها وبزيّها الوطني إبّان حقبة الانتداب الفرنسي. وهو زيّ لا تُرى فيه سوى العينين، وهو ما «يمثّل تهديداً للذات الفرنسية التي تشعر أنها فقدت سيطرتها على المجال العام. وكأنّ هناك تبادلاً للأدوار؛ فالنظرة الغربية فقدت قوتها في حين سيطرت نظرة المرأة على الفضاء المرئي بأكمله»[١٠]. والحجاب أيضاً، الذي مايزال يعدُّ علامة دالة على الهوية الإسلامية وظّفه البعض توظيفاً استهلاكياً، وأصبح يتموضع في سياق كرنفالي مع أحدث صيحات الموضة الأوروبية[١١].

وقد نشرت نظيرة زين الدين كتابها الأول **السفور والحجاب** سنة ١٩٢٨ وهي لم تتعد العشرين سنة. وذكرت، في معرض حديثها عنه، أن سبب تأليفه «ما

---

(٩) على سبيل المثال، انظر ملاحظات كل من: بيان نويهض الحوت وثريا التركي عن نساء العشرينيات في: **النساء العربيات في العشرينات حضوراً وهوية**، وانظر كذلك: سوسن كريمي، «جسد المرأة بين الأمس واليوم: قراءة أنثروبولوجية،» في: **حفريات وتحريات: حيوات نساء عربيات: الكتاب الحادي عشر: ٢٠٠٥** (بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، ٢٠٠٥)، لقد أُدرجت دراسات عليا على مستوى الماجستير لدراسات المرأة والدراسات النسائية أو على مستوى البكالوريوس في كل من جامعات الإمارات وتونس والأردن. وهذه خطوة رائدة، ونتمنى إدراج دراسات هؤلاء النسويات في المناهج الدراسية، بما في ذلك المرحلة الثانوية لدراسة تاريخ المرأة العربية في عصر النهضة وتشكلاتها الثقافية. ونشيد بالدور الكبير الذي اضطلعت به مجلة **الكاتبة** اللّندنية التي كان يرأس تحريرها الشاعر والباحث السوري نوري الجرّاح. لقد أوجدت هذه المجلة مساحات كبيرة لهذه الكتابات التنويرية التي أُفردت لها ندوات وكذلك مؤلفات، وأتاحت مساحة أكبر للتناقش والتباحث في مضامين إشكاليات عصر التنوير العربي الحديث، ولكن، للأسف، صدر منها ١٥ عدداً فقط، ثم توقّفت عن الصدور. ونشيد في هذا المقام أيضاً بالدور الطليعي والرائد لمجلات نسوية عربية مثل: **هاجر** **ونور**، وكذلك الكتاب السنوي الصادر عن تجمع الباحثات اللبنانيات.

(١٠) شيرين أبو النجا، **الحجاب بين المحلي والعولمي: هوية سياسية أم دينية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ٤٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٣٦. ظهرت في الآونة الأخيرة دراسات كثيرة عن الحجاب على اختلاف مناهجها ومنطلقاتها المعرفيّة. ونشير إلى دراسات كل من: فاطمة المرنيسي وليلى أحمد ومي غصوب ورجاء بن سلامة وخديجة صبّار وإقبال بركة ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

حدث في دمشق من ضغط لحرية المسلمات، ومنعهن من السفور والتمتع بالهواء والنور»[١٢]، ثم تلته بكتابها الآخر (الفتاة والشيوخ) سنة ١٩٢٩. وإذا كان هَمُّ الكتاب الأول تسويغ السفور بأدلة فقهية وعقلية منطقية، والسفور هنا بمعنى نزع غطاء الوجه وليس غطاء الشعر أو الرأس لإظهار الوجه والكفين، فإن الكتاب كان إعادة تعريف من الكاتبة بمشروعها الفكري النهضوي تجاه معارضيها وخصومها، وفي مقدمتهم الشيخ مصطفى الغلاييني. كما تناولت في هذا الكتاب مفاهيم لم تتطرق إليها في «السفور والحجاب»، كمفهوم «الوقر في البيوت»، مع تعميق مفاهيم أخرى، منها ما يتعلق بالولاية والوصاية والقوامة[١٣].

إن كتابي **السفور والحجاب** و**الفتاة والشيوخ** كتابان سجاليان في الأساس، ويتفوقان في هذه الخاصية على أي كتاب قديم أو حديث صُنِّفَ في خطاب المرأة وقضاياها منذ إصدارات الفكر التنويري إلى يومنا هذا. وبسبب هذه الخاصية السجالية، فإن الكتاب الأول تضمن في جزئه الثالث والأخير المعارضات والردود على ما جاء فيه، وما أوردته الكاتبة التي لم تكتفِ بهذا الجزء؛ إذ يبدو أن المعارضة والجدل كانا كبيرين جداً واحتاجت إلى كتاب آخر هو «الفتاة والشيوخ» لاستغراق تلك الضجة التي أثيرت. وقد اشتمل

---

(١٢) نظيرة زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، مراجعة وتقديم بثينة شعبان، ط ٢ (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٣٩. هذه الأحداث التي حضت الكاتبة على جمع محاضراتها أحدثت ضجّة تجاوزت حدود دمشق ولبنان. ولقد جاءت حيثياتها في جريدة **الأهرام** تحت مقالة عنوانها: «دمشق تحت الحصار»، سردت فيها تفاصيل حادثتين: «الحادثة الأولى، كانت فتاة مارّة في أحد شوارع دمشق، فهجم عليها شاب وضربها وتوارى بين إعجاب الجمهور والثناء عليه، وروت الفتاة الحكاية، فقالت: «إنهم تقصوا عليّ لقصر ثوبي وحبذوا الاعتداء». و«الحادثة الثانية، خرجت ثلاث نساء لزيارة أهلهن، فألقى بعضهم على ثيابهن ماء النار، لأن الملاءات التي يلبسنها خرجت عن المألوف في قلب عاصمة الأمويين». وجاء في ختام الخبر: «واجتمع بعض الشيوخ فاتفقوا على تأليف حزب يطالب الحكومة بسن قانون صارم يعاقب النساء اللاتي يخرجن من منازلهن، أو يلبسن ملابس لا تروق للشيوخ أو غير ذلك مما لا يتفق مع العادة والعرف، وبإقفال مدارس البنات وتحريم التعليم عنهن. ولقد طالب المشايخ والعلماء الدمشقيون بالضغط بقوتهم العالية للحدّ من حرية المسلمات، وصار لهم ما أرادوه، فأرسل السيد عبد الرحمن الحمص إلى رئيس الدولة السورية رسالة شكر وامتنان جاء في خاتمتها: «بالختام نشكر سمو الداماد أحمد نامي بك رئيس الدولة السورية على الغيرة التي أبداها تجاه الدين، وهي إصداره أمراً إلى وزارة الداخلية بمنع خروج النساء سافرات والعقاب الشديد لمن يخالف منهن. وإثر تأييد السلطة المحلية للمشايخ والعلماء المعترضين أبلغ المفتي الموقف إلى الشعب بواسطة الخطباء والأئمة والمدرسين». انظر: «دمشق تحت الحصار،» **الأهرام**، العدد ١٥٦١١ (١٩٢٧)، في: الجوهري، رمزية الحجاب: **مفاهيم ودلالات**، ص ٥٦. وانظر أيضاً، نظيرة زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي**، مراجعة بثينة شعبان، ط ٢ (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٠٢.

(١٣) الجوهري، المصدر نفسه، ص ٥٨.

الكتاب الثاني على ثلاثة أجزاء من الردود والمعارضات هي: «عرض حال أو حقائق في خيال»، و«الكتاب الذهبي» و«ما بيني وبين المعارضين في ميدان الحق المبين».

ونظراً إلى ما يمثّله كتابا نظيرة زين الدين **السفور والحجاب والفتاة والشيوخ** من أهمية كبرى، ولا سيما طبيعتهما السجالية، فإن هذه الورقة تنتظم في إطار تفكيك آليات الخطاب السجالي في الكتابين بوصفهما يمثلان، الآن، خطاباً تاريخياً لمفكرة نهضوية عربية مسلمة، مع التنويه والإشارة إلى أننا معنيون هنا بتشكُّل الخطاب السجالي، ولسنا معنيين بالدفاع عن مقولات الكاتبة أو مناوأة خطابها أو تحليل مضامين هذا الخطاب، فلذلك كله مظانه التي أشرنا إليها في سياق هذه الدراسة.

أولاً: استراتيجيات الخطاب السجالي في كتابي نظيرة زين الدين

١ ـ حجاجية السلطة

يؤسس نصّ نظيرة زين الدين في **السفور والحجاب والفتاة والشيوخ** استراتيجيات سجالية متبثقة من تأكيدها وحرصها على جعل نصها يندرج في إطار خطاب الاحتجاج بالسلطة، المنطلق أساساً من السلطة الاجتماعية أو السلطة السياسية اللتين قد ترجّحان في مقام معيّن حجاجاً ما[١٤]. ولكي يكون الاحتجاج بالسلطة سليماً، ينبغي أن تتوافر فيه، في نظر جون وودز، خمسة شروط أساسية هي: «(١) ينبغي أن ندرك الحجة إدراكاً سليماً (سياقاً وفهماً وأمانة في النقل)؛ (٢) ينبغي أن تكون للسلطة كفاءة حقيقية ومتأكدة في مجالها (لا يمكن أن تستند إلى مجرد الشهرة أو ما شاكلها)؛ (٣) ينبغي أن يتعلق رأي الخبير بمجال كفاءته المخصوصة؛ (٤) ينبغي أن يكون رأيه قائماً على دليل يكون في وسعه أن يبرهن عليه؛ (٥) ينبغي أن تتوفر تقنية وفاق ضرورية للبتّ في الخلافات بين سلطتين أو أكثر، مشهود لها بنفس الكفاءة»[١٥].

---

(١٤) محمد الطلبة، **الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة النقد المعاصر** (طرابلس الغرب: دار أويا للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ٢٠٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

لقد أطلقنا على حجاجية نظيرة زين الدين في كتابيها تسمية «الاحتجاج بالسلطة أو حجاجية السلطة»، نظراً إلى كون حجاجها ينطلق من سلطة رمزية هي سلطة خطاب المرأة التنويرية التي ستدافع عن قضايا بنات جنسها بقوة إزاء من سمّتهم «الحجابيين»، وهو المصطلح العشريني الذي سنجده رائجاً في كتابات التنويريين الأول في مقابل مصطلح «السفوريين» الذي يأتي في سياق إيجابي هو التنوير. ونحن لا نقيس سلطة النص المعرفية بخبرة كاتبته وسنها الغض الذي لم يتعدَ، كما ذكرنا، إبان تأليف الكتاب، العشرين سنة، وإنما نقيس سلطة النص بانطلاقه من قوة تلك السلطة الرمزية المنافحة والمدافعة عن النساء العربيات العشرينيات كما أشرنا.

إن الكاتبة التي لم تعايش أجواء أبوية ذكورية في البيت حظيت بدعم كبير من والدها الذي حصل على درجة الدكتوراه في القانون العثماني، وهيّأ لكريمته الأجواء العلمية التي تمكّنها من التعمق في تحصيل دراستها وتعيق روح القيادة والمبادرة في شخصيتها القوية[16]. ولا شك أن وجود نظيرة زين الدين في بيئة درزية بمرجعيتها العقائدية، القائمة على تحبيذ بيئات الجدل والحجاج الكلاميين، قد مكّنها من إتقان السجال والحجاج.

تبدأ نظيرة زين الدين خطابها في كتابها **السفور والحجاب** إلى المتلقين بعبارة «سيداتي وسادتي»؛ كما تخاطب السلطات، سواء الدينية أم السياسية، بقولها «أيتها السلطة الحكيمة»؛ أي إن نصّها نص موجّه بتركيز شديد على استمالة المتلقي، امرأة كان أو رجلاً، أو حتى السلطات، إلى الاستمالة العقلية المنطقية والعاطفية الوجدانية. كما أنه خطاب يؤشر على بنية الخطاب الجماهيري؛ فقد أشارت الكاتبة في مقدمة كتابيها إلى أن الكتاب الأول كان في الأصل محاضرات أُلقيت على مجموعة من السيدات والآنسات وبعض الرجال في محافل معيّنة، ولذا أتت طبيعة الخطاب جماهيرية تتوسل التأثير المباشر في المتلقين[17]. وفي حين جاء بروز الذات الكاتبة بروزاً مسيطراً ومهيمناً في الكتاب الأول «السفور والحجاب»، فإنّ هذا البروز استمر في سيطرته وهيمنته رغم إظهار حجج الخصوم ومساجلاتهم في الكتاب الثاني

---

(١٦) الجوهري، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٧) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٤٠.

«الفتاة والشيوخ»، وفي مقدمتهم الشيخ الغلاييني، نقول رغم هذا الإظهار، فإننا لا نلمح سوى ردود الكاتبة نظيرة زين الدين على حججهم ومحاولة تفنيدها حجة حجة، ومقارعتهم الدليل تلو الدليل في غياب أو تغييب مساجلاتهم الأخيرة على ردودها التالية.

تتبنى الكاتبة نظيرة زين الدين في كتابيها خطاباً قائماً على الحجاج الجماهيري المستند إلى سلطة الخطاب الرمزية كما أشرنا سابقاً؛ فالكاتبة تستبق دائماً، من خلال أسئلتها الكبيرة التي تتعمد إثارتها في مقدمة كل مبحث ومن خلال الانتباه بقوة لمتلقي الكتاب من الخصوم أو المناوئين الذين سمّتهم «الحجابيين»، ردودهم بمناظرات متخيلة بين الفريقين، أو بينها وبين الحجابيين. ومن أمثلة هذا الاستباق ما جاء في المباحث الأولى لكتابها «السفور والحجاب»؛ إذ تذكر: و«أمّا الشرع والدين، فهما إلى جانبنا، كما سترون وقد يكون الهدى في أمر الدنيا أيضاً في جانبنا، وقد يكون في جانبكم. والله أعلم بالمهتدين. وإنّ أمامنا طريقين يفضيان إلى ظهور الحقيقة ساطعة. الطريق الأول: هو المجادلة بالتي هي أحسن ـ وقد فتحت الباب ـ فإن غلبتمونا بالبرهان وأقنعتمونا فلكم العهد علينا أن نلتحق بكم، وإن غلبناكم تلتحقون بنا إن شئتم. والطريق الثاني: هو التجربة الفعلية التي تظهر الحقائق محسوسة فليكن كل منا حراً فيما يعتقد أنه خير له ولعيلته وللأمة. ولنجرِ في حلبة السباق إلى الغرض المطلوب من الرقي والتكمل العقلي والأدبي، إن ذلك ـ لا الجمود على التقليد ـ ما يستوجب الخير للأمة فإن سبقتمونا فلكم العهد علينا أننا نلتحق بكم، وإن سبقناكم تلتحقون بنا إن شئتم. وإنّ عملنا يا سادتي لا يضركم وعملكم لا يضرنا فلنا أعمالنا ولكم أعمالكم. وإن عملنا صالحاً فلأنفسنا وإنّ أسأنا فعليها وإنّ عملتم صالحاً فلأنفسكم وإن أسأتم فعليها»(١٨).

وتبين الكاتبة في موضع آخر آليات المناظرة التي ترتضيها بينها وبين خصومها، وهي مناظرات تستند في الأساس إلى المنطق العقلاني ولا تحيد عنه. تقول الكاتبة: **«أرجو ممن يرى غير ما رأيت أن ينظر في ملحوظاتي وتأملاتي وينعم فيها، ثم يتفضّل عملاً بحرية التفكير، ببيان ملحوظاته وتأملاته التي يوحيها إليه العقل والدين في وقفة آنية، حتى إذا أقنعني بمنطقه، ورأيت**

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.

نتائج مذهبه أحفظ للشرف، وأطبق للدين، وأنفع لعائلتي وللأمة ـ سدلت النقاب حالاً على وجهي، وتمسّكت راضية كل الرضا بالحجاب، ولو كان أشد أشكال الاستعباد، وما همّني أن يكون النور والهواء، وكل دواعي السعادة في الحياة فداء للدين وللشرف ولعائلتي وللأمة أما إذا اكتفى مناظري في جوابه بالبحث عن المروق والإلحاد وبما ينافي آداب المناظرة فسأترفع عن سماع كلامه مكتفية بالرجاء من الله سبحانه وتعالى أن يصلحه ويرسل إلى نفسه شعاعاً من نور الحرية والهدى، إذ إنّ ذلك النور لا يطلع على نفس إلا زيّنها بالعقل والأدب واحترام الناس، وبدّل فيها حجة المجادلة بالتي هي أحسن من حجة المجادلة بالإساءة التي يعتصم بها المرائي العاجز عن بيان الدليل والبرهان. وكذلك إن الاكتفاء بالقول إنّ نظرتي غير صحيحة دون مجادلة ودون إثبات البرهان ـ لدليل على عجز قائله، وعلى عدم صحة ما يقول»[١٩].

٢ ـ عتبات النص والخطابات المتوازية

قبل أن نقرأ تصدير الكاتبة لكتابها، سنقرأ سيميائياً صورتها الفوتوغرافية الشمسية التي تطل علينا أول ما نفتح الكتاب، وهي صورة لفتاة عصرية ترتدي الحجاب على الطريقة الأوروبية. وأول ما يلفت انتباه المتلقي لتلك الصورة العينان الواسعتان المنبثتان عن طاقات روحية وفكرية داخلية قوية، كان انعكاسها ذلك التحديق المركّز الذي ينم على ثقة كبيرة بالنفس، ويكشف، كذلك، عن روح قيادية متطلعة رائدة وجريئة في الآن نفسه. وقد وصف أحد الصحفيين، وهو من محرري صحيفة **المعرض** اللبنانية، الكاتبة نظيرة زين الدين بالقول: «لها قامة طويلة ممشوقة، وشباب غض، وعينان لامعتان شباباً وذكاء، وجبين محتشم هادئ، تلبس القبعة على الزيّ العصري، وهي لم تبلغ العشرين. كانت بسفورها توجد في نفوس المستنيرين احتراماً بليغاً قلما كانوا يشعرون به لو تعرفوا إليها محجبة»[٢٠].

يعدّ العنوان علامة سيميائية ثقافية دالة على النص، «**شبكة دلالية يفتتح بها النص ويؤسس لنقطة الانطلاق الطبيعية فيه**»[٢١]. والعنوان، بوصفه مرجعاً وعتبة

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٠) الجوهري، رمزية الحجاب: **مفاهيم ودلالات**، ص ٦٠.

(٢١) شعيب حليفي، **هوية العلامات في العتبات وبناء التأويل** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤)، ص ٦.

دالّة متضمنة في داخلها للعلامة والرمز بصورة مكثفة، يتيح إمكانيات مفتوحة للتأويل. وإذا كان العنوان «**هو إعلان عن طبيعة النص، كما يقول كريفل، فهو إعلان عن القصد الذي انبثق عنه إما واصفاً بشكل محايد، أو حاجباً لشيء خفي، أو كاشفاً غير آبه لما سيأتي لأن العنوان يظهر معنى النص، ومعنى الأشياء المحيطة به، فهو من جهة يلخص معنى المكتوب بين دفتين، ومن جهة ثانية يكون بارقة تحيل على خارج النص**»[٢٢].

إن اختيار عنواني كتابي نظيرة زين الدين **السفور والحجاب والفتاة والشيوخ** يأتي في سياق بنية التقابل والتضاد بين نقيضين: الفتاة نظيرة زين الدين التي انبرت إلى خوض معركة سجالية شرسة ضد مناوئيها من الشيوخ الذين هاجموها بسلطتهم الدينية من خلال خطابهم على المنابر والصحف. إن كتاب **السفور والحجاب** جملة اسمية حاسمة تحمل متضادات، وتختصر الإشكالية المعالجة التي تدور حول الفرق بين «مفاعيل الحجاب» و«مفاعيل السفور»، وواو العطف لا تعبّر عن موضوعين متجانسين بل متنافرين متناقضين يقومان على التضاد والثنائية»[٢٣]وكتاب **الفتاة والشيوخ** «يحمل هذا التناقض الزمني بين امرأة فتية تواجه بمفردها مجموعة من الشيوخ يفوقونها عدداً وخبرة وعمراً، أي خبرة وسلطة، وعلى رغم ذلك لا يتوانون عن مجابهتها وكأنهم يستضعفونها»[٢٤] كما أن تقديم اسمي السفور والفتاة على الحجاب والشيوخ يؤكد رجحان كفة الاسم المقدم عند الكاتبة؛ فالسفور، حسبما ترى ومن خلال حججها، هو المنطقي، وبذا تتغلب حجة الفتاة على الشيوخ. والمتتبع للكتابين يلفته أن الكاتبة كانت حريصة الحرص كله على إطالة عناوينها بما يكفل لها تأكيد العنوان المحوري بإلحاقه بعنوان فرعي؛ فعنوان الكتاب الأول: السفور والحجاب ثم يأتي العنوان الفرعي: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي. كما أن أقسام الكتاب الأول أربعة، وهي تأتي مفصلة بالعناوين الفرعية، فعلى سبيل المثال، في القسم الأول: «جولات عامة في الحرية والحق والشرع والدين والعقل»، تأتي العناوين التفصيلية: «حرية الأديان والمذاهب»، «حرية العلم واستقلاله»، «حرية السفور والحجاب»، و«الشرك الأصغر...» إلخ.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢٣) الجوهري، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٩.

وظّفت نظيرة زين الدين الخطاب المقدماتي، الذي يشمل الإهداء والمقدمة. وقد جاء إهداء الكتاب الأول إلى أبيها سعيد زين الدين، وجاء فيه «إلى أبي سعيد بك زين الدين الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف في الجمهورية اللبنانية. إليك يا أبي إليك أهدي، في معرض شكري لآلائك، باكورة آثاري **السفور والحجاب** وما هي إلا انعكاس لأشعة نور علمك، وحرية إرادتك وفكرك، أنارنا الله وأنار الأمة بالهدى، ووفّقنا ووفّقها إلى الطريق السويّ والصراط المستقيم»(٢٥). وفي هذا الإهداء الرمزي يتأكد لنا ما أشرنا إليه سابقاً من مصادر السلطة الرمزية عند الكاتبة نظيرة زين الدين، وفي مقدمتها والدها سعيد الدين بكل ما له من ثقل سياسي ومعرفي لا شك أنه مثل مصدر الرعاية والاحتضان. ولا نبالغ إن قلنا الحماية كذلك للكاتبة التي انبرت إلى خطاب شديد الخطورة هو خطاب السفور أو المطالبة بتحرير المرأة.

أمّا الكتاب الآخر، «**الفتاة والشيوخ**»، فقد جاء إهداؤها فيه للمرأة، وصدّرته بقولها «أيها الملاك: لقد أهديت كتابي الأول **السفور والحجاب** إلى أبي أمّا كتابي الثاني هذا فإني أهديه إليك ذلك لأن فيك روح الأم، ولأني معتقدة أن الصلاح في الشرق إنما يُبنى ثابتاً على أساس حريتك وجهادك في سبيل الحق. أفاض الله النور عليك وعليه»(٢٦).

وتشكل مقدمة نظيرة زين الدين في كتابيها رغم قصرها محرقاً رئيسياً لشرح منطلقات كتابيها للمتلقي؛ ففي الكتاب الأول تطلب ممن ينتقد كتابها «أن يقرأه ويؤثر الإعادة ليحيط علماً بكل ما في المحاضرات والنظرات، فإنّ ير من فراغ في بحث، فالبحث الآخر يملؤه، وما يتراءى من نقص في بحث فغيره يكمله»(٢٧). أمّا في الكتاب الثاني، **الفتاة والشيوخ**، وقد اشتدّ الجدل الذي خلّفه، فتصرخ الكاتبة قائلة: «رفعت الفتاة في يدها اليمنى كتاب الله وفي اليسرى كتابها وصرخت في القوم قائلة: يا أعمامي ويا أخواني، أنا ابنتكم وأختكم، ولست أحمل إليكم إلا ما استطعت أن أعدّه من عدة استحصلتها من

---

(٢٥) زين الدين، السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، ص ٣٧.

(٢٦) زين الدين، الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي، المقدمة.

(٢٧) زين الدين، السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، ص ٤٠.

كتاب الله وسنّة رسوله، فأصغوا إلى كلامي، غير متأثرين من قول قبل أن تسمعوه، وغير حاكمين بأمر قبل أن تفهموه وتعوه: هذا كتاب الله، هذه سنن الرسول، هذا إجماع الفقهاء والمجتهدين من الأمة والإمام الأعظم، وهذا العقل بيني وبينكم»[٢٨].

٣ ـ في آلية النص التوفيقي

يأتي خطاب نظيرة زين الدين في كتابيها خطاباً «توفيقياً» في سياق دمجها بين الموروث العربي الإسلامي والمدنية الغربية المعاصرة في قراءة قضية المرأة وتأويلها[٢٩]. وتتألف «التوفيقية» في المصطلح العربي الحديث من «مجموعة ثنائيات متقابلة تتجاوز تلك المحاولات الكلاسيكية للتوفيق بين العقل والإيمان، أو بين الحكمة والشريعة، إلى التصالح التوافقي مع الحضارة والثقافة الغربيتين، أو إلى حركة إصلاح توفيقي، أو إلى ردات فعل سلفيّة أو علمانية متطرفة. أمّا الثنائيات التوفيقية، فهي تقوم على محاولة الملائمة بين القديم والجديد والماضي والحاضر والتراث والواقع والأصالة والحداثة والغرب والشرق والدين والعلم»[٣٠].

ولقد وسم المنهج التوفيقي الفكرَ العربي ـ الإسلامي النهضوي، منذ رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك ومروراً بمحمد عبده وقاسم أمين وغيرهما، واعتمدَ لتبرير المطالبة بتعديل التشريعات والأعراف والتقاليد المقيدة لحرية المرأة ولحرياتها السياسية والاجتماعية[٣١]. ولقد أكدت الكاتبة منطلقات خطابها التوافقي القائم على بيان ثنائيات المشرق/ المغرب، والتقليد والحداثة، والماضي والحاضر، والدين والعلم والعقل، الواجب المتمثّل باحترام التعاليم الدينية وباحترام «الحرية والمساواة والأخوة، وهي المعاني المؤسسة لشرعة حقوق الإنسان على قاعدة تطابق هذه الثنائيات»[٣٢]. تقول الكاتبة: «إني فتاة مسلمة

---

(٢٨) زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي**، ص ١٤.

(٢٩) انظر: الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**، ص ٢٨٧.

(٣٠) انظر: «المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، تحرير معن زيادة، ٢ ج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٤١٣.

(٣١) انظر: الجوهري، المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

لبنانية شرقية مكنني أبي من تحصيل العلوم، ومن استغلال حريتي في الفكر والإرادة والقول والعمل فدرست بفعل حر مطلق من تأثير العادات والتقاليد مدنية الشرق وأحواله الاجتماعية، ودرست في ما درست من أصول ديننا كل ما له علاقة بالحرية والمساواة والأخوة درساً عميقاً دقيقاً، فكانت نفسي آسفة جداً حين رأيت أن مدنيتنا وأصول اجتماعنا مبنية على عادات وتقاليد وبدع في الاجتهاد قديمة تخالف روح كتابنا وسنة نبينا، وتخالف حكم العقل مخالفة ظاهرة لكل من عقل وتأمل. ذلك أوجب انحطاطنا إلى الدرجة التي تروننا فيه، بل كادت نفسي تقع بسبب ما ذكرت في ظلمة اليأس، لولا نور رجاء لمع لها من موافقة المدنيين الغربيين وحرياتهم وأصول اجتماعاتهم لروح الكتاب والسنة، وليس فيها إلا ما يقتضيه العقل السامي المنزه عن الهوى، ذلك ما اتبعه الغربيون، فوصلوا إلى ما وصلوا إليه من الرخي والسعادة، فرأيت إننا إذا اتبعنا ما اتبعوه، بلغنا ما بلغوا مما ترجوه نفسي لأمتي وبلادي»(٣٣).

ثانياً: الاستعارات الرمزية الكبرى: مجازات المرأة والرجل: أمثولة المرأة ـ الجوهرة وأمثولة الرجل ـ الذئب

على الرغم من طبيعة الخطاب المنطقي العقلاني الذي تنطلق منه نظيرة زين الدين في كتابيها، وهو الخطاب القائم أساساً على استثمار خصائص الخطابين الحجاجي والسجالي، فإنها خلقت في خطابها هذا «استعارات كبرى» ذات حمولات ثقافية ومعرفية تأتي في إطار ما يسميه جورج لايكوف «التأطير»؛ فـ «كل كلمة تُحدّد بالنظر إلى إطار تصوري معين»(٣٤)، والاستعارة في البلاغة الجديدة «ليست آلية لغوية تستعمل فقط للتجميل المجازي للغة المباشرة الصريحة، إنها ليست طلاء أسلوبياً اختيارياً بل إنها طريقة جوهرية وأساسية لتعلم وبنية الأنساق التصورية، إنها آلية أساسية لترميز المعرفة وبناء سننها، إنّها جزء من خطابنا اليومي. والبنية الاستعارية التي ترتكز عليها تصوراتنا المألوفة والعادية تشير إلى أن الاستعارة ظاهرة منتشرة جداً إلى درجة أنه يصعب رؤيتها

(٣٣) انظر: زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي**، ص ١١١.

(٣٤) مقدمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، في: جورج لايكوف، **حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٥)، وجورج لايكوف ومارك جونسن، **الاستعارات التي بها نحيا**، ترجمة عبد المجيد جحفة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٦).

والانتباه إليها. إنّ جزءاً كبيراً من أفكارنا يستعمل بصورة لا واعية نسقاً من التصورات الاستعارية. وهي تصورات تأتي من مجال فكر معين لفهم مجال آخر مختلف تماماً، بل لإعطائه بنية معنى أو دلالة ما. وهذا الأمر يظهر في لغتنا اليومية ولكن أثره الأساس يتجلى في الاستدلال العادي، وفي بناء الحجج. وبما أن السيرورات الاستعارية تشكل جزءاً من الكيفية التي تبنين بها معرفتنا، فإنه لا يمكن أن نرسم حاجزاً بين الفكر الاستعاري وأنواع أخرى من الفكر ضمن منظور معيّن، فالفكر كله استعاري»[٣٥]؛ إذ «تعمل شبكات الأنظمة الدلالية لأية ثقافة، من خلال المجازات والاستعارات، فبهذه المجازات تبنين الثقافات الإنسانية أنظمتها الدلالية، وتبنين هي نفسها بها»[٣٦].

فككت نظيرة زين الدين شبكات الأنظمة الدلالية حول رمزية المرأة التأويلية أو تأويلاتها في الثقافة العربية المعاصرة وفي الموروث الثقافي، ووقفت عند استعارتين كبريين: الاستعارة أو **الأمثولة الرمزية الأولى هي**: أمثولة المرأة ـ الجوهرة، **والأمثولة الرمزية الثانية هي**: أمثولة الرجل ـ الذئب[٣٧]. كما أنها فككت الأمثولة الأولى التي أتت على لسان الشيخ عبد القادر المغربي في نظرية عدّ فيها حجب المرأة عن الأنظار ومنعها من مخالطة الرجال تبجيلاً وتكريماً، لا إهانة وتحقيراً، و«كيف يكون حجب المسلم لامرأته تحقيراً لها وإهانة، وهو بسبب هذا الحجاب أصبح خادماً حابساً نفسه على قضاء حاجتها. إنه يعدّها جوهرة نفيسة، فيحفظها في خزانته تكريماً لها لا تحقيراً»[٣٨].

يستفزّ الكاتبة تشبيه المرأة بشيء مادي خالٍ من الروح، ولو كان يُعتبر ثميناً كالجواهر، فتطالب بأن يعامَل الرجل بالمثل، وترى أن حجبَ المرأة عن

---

(٣٥) انظر: زين الدين، المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣٦) ماراندا بيير، «جدل الاستعارة: مقالة أنثروبولوجية هرمونيطيقا،» ترجمة حاكم صالح، **نوافذ**، العدد ٢٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣)، وكورنيليوس كاستورياديس، **تأسيس المجتمع تخيلياً**، ترجمة وتقديم ماهر الشريف (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٣)، ص ١٦٧، حيث يرى الكاتب أنّ كلّ ما يتبدّى لنا، في العالم الاجتماعي ـ التاريخي، منسوج نسجاً محكماً بالرمزيّ (...) فالأفعال الواقعية والفردية أو الجماعية، والعمل، والاستهلاك، والحرب، والحبّ، والولادة، والمنتجات المادية، التي لا تحصى والتي بدونها قد لا يستطيع أيّ مجتمع العيش لحظة واحدة، ليست دوماً وليست بصورة مباشرة، رموزاً. لكن تلك الأفعال الواقعية والمنتجات المادية مستحيلة خارج شبكة رمزية.

(٣٧) الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**، ص ١٨٧ ـ ١٩١.

(٣٨) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ١٢٤.

الأنظار جدير بالمجرمين والمجرمات، ولا يمتّ بصلة إلى التكريم، عدا أن الأخذ بهذا المبدأ يفضي منطقياً إلى تحجيب الرجل على حد سواء(٣٩).

تقول الكاتبة: «أيجوزُ تشبيه المرأة من جهة المعاملة بالجواهر المادية التي لا روح لها، وهل كل مسلمة جوهرة نفيسة مملوكة مادية لكل مسلم ليحرمها نعمتي الحرية والإرادة، وينزلها إلى دركة الجماد، وإنْ كانت المرأة جوهرة الرجل، فلماذا لا يكون الرجل جوهرة المرأة فتخفيه مثلما يخفيها تبجيلاً وتكريماً؟ وهل سمع في الدنيا أنه يحبس ويحجب عن الأنظار ويمنع من الاختلاط إلا المتهمون والمتهمات، والمجرمون والمجرمات؟ فكيف يكون ذلك الحبس والمنع تبجيلاً وتكريماً للمسلمات؟»(٤٠).

وبالنسبة إلى الأمثولة الثانية (الرجل ـ الذئب)، فهي أمثولة متأصلة ثقافياً في الموروث العربي القديم. وكان الشاعر أحمد شوقي أحد المتأثرين بالأمثولة المذكورة، ولذا عارض السفور قائلاً:

إن السفور كرامة ويسار لولا وحوش في الرجال ضواري

فترد الكاتبة نظيرة زين الدين عليه، نافية أن يؤدي القناع دوراً في صد الذئاب؛ إذ تقول: «نعم، أيها الأمير، إنّ السفور كرامة ويسار، ولكن القناع لم يمنع أن يكون في الرجال وحوش ضوارٍ بل إنّ القناع كان عوناً لذلك الوحش الضاري، أو لذاك الذئب، ولولاه لكان حال النعجة أبعد منه عن الشر، وأقرب لسلامة الشرف من الأذى»(٤١). والكاتبة لا تكتفي بهذا الرد، وإنما تقدم له أمثولة رمزية تجعل الذئب مرادفاً للقناع؛ إذ تقول: «إنّ المدققين في أحوال الاجتماع ذكروا لنا منشأ الألعاب المقنّعة وسبب تسميتهم القناع فيها بالذئب، هو أنه منذ أكثر من ألف سنة دعا أحد الأمراء في بلاد الغرب رهطاً من أكابر الرجال والنساء، واخترع لهم لعبة الذئاب مشخصة بالرجال، والنعاج مشخصة بالنساء، يلعبها الفريقان في غابات حدائقه الغضة ـ فتنكر الذئاب بالقناع لئلا تعرفهم النعاج أنهم ذئاب، وتنكرت النعاج بالقناع لئلا تعرفها الذئاب أنهن نعاج، وكان الأمير بين الذئاب ذئباً، ولكن لم يمنعه القناع من معرفة النعاج ثم

(٣٩) الجوهري، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٤٠) زين الدين، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

انتقلت تلك اللعبة المقنعة في الغابة إلى لعبات مقنعة في المسارح والمراقص، وسمّي القناع بالذئب إشارة ورمزاً»[٤٢].

ثالثاً: استراتيجية الإقناع بالتهويل

لعل أبرز ما يمكن أن نصف به كتابي نظيرة زين الدين «الحجاب والسفور» و«الفتاة والشيوخ» هو أن خطابها فيهما لم يكن محايداً قط في منطلقاته وفي عرضه، وأن الكاتبة كانت تبتغي، منذ أول حرف سطّرته في الكتاب، التأثير والاستمالة من خلال العقل أولاً. ولا يخلو الأمر أحياناً من الاستمالة العاطفية، وهذا ما يظهر في خطابها في الكتابين؛ «فالكاتبة تستخدم البلاغة والأساليب البيانية وإيقاعات السجع، الأمر الذي يجعل النص يحاذي النص الأدبي الذي يقوم على خاصيات نفسية عميقة وانفعالات، ويحاكي عقول ومشاعر ومصالح الآخرين وسلّمهم القيمي فيحاول أن يقنع ويؤثر ويغير في السلوكات»[٤٣]. كما أن المراجعات المختلفة، التي حظي بها الكتاب الأول **السفور والحجاب** سواء من خلال والدها أو من خلال مدرّس العربية، أو بعض الشيوخ ممن قرأت عليهم الكتاب وطبقت ما نصحوا به وأشارت إلى تلك المراجعات في مواضع متعددة من الكتاب ـ[٤٤] تُبرز إدراك الكاتبة بعمق لخطورة القضية التي تتصدى لها، ولاسيّما إزاء الصعوبات الكبيرة والنكوص الذي واجه الفكر التنويري قبلها، وخاصة المفكرين الرجال من أمثال قاسم أمين. والكاتبة كانت تقوم، من خلال مراجعات الكتاب وتنقيحه والنظر فيه قبل عرضه على جمهور المتلقين، باستباق الردود، خاصة ردود المرجعيات الدينية قبل ورودها، ولذا فإنها تورد رسائل أكبر معارضيها، وهو الشيخ الغلاييني، في معرض الاستشهاد بها على ما تقول، ثم تنتقد آراءه في قضايا المرأة، وتسوّغ انتقاداتها بأنها إنما

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٤٣) الجوهري، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٤٤) على سبيل المثال انظر الواقعة التي ذكرتها مع أحد الشيوخ الذي نصح لها بالتدرّج في المعالجة، إذ تقول في: زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٧٦: «لا أنكر عليكم أيها السادة والسيدات، أني لما باشرت إعداد دفاعي استندت فيه إلى العقل فحسب، ولكني ما قرأت ذلك الدفاع على أبي ـ وعنده أحد الشيوخ العلماء المستنيرين ـ إلا رأيت عيني ذلك الشيخ تلمعان، ووجهه يفتر من الاستحسان. غير أنه قال: «إنّ دفاعك يا ابنتي غير تام، لأن الأدلة الدينية لم تشترك مع الأدلة العقلية في هذه القضية التي يجب أن يشرك فيها العقل والدين، فهما متآزران في الحق لا يفترقان»».

تنتقد فكر الشيخ في شبابه، أما الآن، في كهولته، فقد تغيرت آراؤه[٤٥]!

تعتمد الكاتبة في إيراد حُججها على استراتيجية الإقناع بالتهويل؛ إذ تقرن وصاية الرجل على المرأة والمفهوم الخاطىء الذي يطبقه الحجابيون للقوامة بسلطة الحكومات الاستبدادية: «فليس من مصلحة الرجل تحقيرُ المرأة والتحكم بها، لأن ذلك يولد النقمة والحقد والانحطاط والذل في ذات المرأة، الأمر الذي ينعكس على الرجل، على غرار ما يحدث للحكومات الاستبدادية التي لا يطول أمدها. إنّ الرجل المستبد هو كالحكومة المستبدة التي يهمها أنْ يجهل الشعب، وتسلب قواه؛ إنها تريد أن تستقوي من ضعفه، وتستغني من فقره، ويهمها أن تأخذ بخناقه فتريه صنوف المظالم ليكون عبداً ذليلاً، وآلة صماء ويعتاد الطاعة العمياء بما تتحفه به من حسن وقبيح، فتقتل باستبدادها معنويات الشعب وأدبياته، وتقع الخسارة عليها لا على الشعب وحده فيكون مثلها حينئذٍ مثل الذي يقتل ثم ينتحر. والمرأة المذعنة ظاهراً للرجل ليست بالضرورة مخلصة له، فالإخلاص ينجم عن الثقة والاحترام لا الخوف، وهي تماماً كالشعب الذي تصادر حريته وإرادته، فيضمر لحكومته الكراهية والحقد على رغم طاعته الظاهرة، ممّا يفسد علاقته بها. فهذه الحكومة تحبس الناس سواء كانوا مجرمين أو أبرياء، مخلصين أو خائنين، تحبسهم في بيوتهم، وتقيد ألسنتهم وأقلامهم وحركاتهم، غير أنه لا يجوز الظن آنذاك أن الشعب المقيد أخلص للحكومة وأصلح لنفسه»[٤٦].

رابعاً: في التأويل والتأويل المضاد

تذكر نظيرة زين الدين في مقدمة كتابها **السفور والحجاب** هذه الواقعة التي جرت بينها وبين أحد شيوخ الدين المتنورين؛ فعندما عرضت على الشيخ كتابها بحضور والدها، عاب عليها عدم توظيفها الأدلة النقلية، واعتمادها بالكامل على الأدلة العقلية فقط[٤٧]، وهذا ما جعل الكاتبة تعيد النظر في الكتاب فتجعله يندرج في قسمين كبيرين:

---

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤، والجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**، ص ٢٢٩.

(٤٧) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، ص ٧٦.

الأول هو الأدلة العقلية في السفور، وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي ويتخللها أدلة دينية، لأن العقل والدين متآزران متضامنان في الحق لا يفترقان.

والثاني هو الأدلة الدينية في السفور وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي ويتخللها أدلة عقلية، لأن العقل والدين متآزران متضامنان في الحق لا يفترقان. إلى جانب جولات عامة في الحرية والحق والشرع والدين والعقل، ثم قسم في المعارضات والردود.

إن الكاتبة ستسوغ في كتابيها كليهما أهمية توظيف العقل بالذات وارتباطه بحريتي الفكر والإرادة، وخاصة في المباحث الأولى التمهيدية للكتاب، وستختم كتابها الأول **السفور والحجاب** ببيتي شعر منسوبين إلى أحد الفلاسفة يؤيدان نظرتها في المعقول والمنقول(٤٨):

قال اترك المعقول لا تعمل به   حتى يؤيد حكمه المنقول

قلت اترك المنقول لا تعمل به   حتى يؤيد حكمه المعقول

لا بد من النظر ومن تأكيد أثر المرجعية العقائدية للكاتبة نظيرة زين الدين الحلبي في موضوعها، ولا سيما تأويلها لآيتي الحجاب كما سنشير بعد قليل؛ إذ لا نجد من دارسيها أي إشارة إلى هذه المرجعية العقائدية التي تحبذ الجدل الكلامي، باستثناء دراسة بوعلي ياسين، الذي أشار إشارة عارضة سريعاً إلى درزيتها، وكذلك الباحثة عايدة الجوهري، بدون التعمق في أثر ذلك في معالجتها لموضوعها(٤٩). وسنجد اتساعاً في زوايا النظر والتأويل لدى الكاتبة، التي أفادت من تفاسير شتى، كتفاسير السّنة والشيعة على حد سواء، إلى جانب تفاسير الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة. سنجد في كتابي زين الدين عودة إلى تفاسير كل من البيضاوي والخازن والنسفي والطبري وعلاء الدين الصوفي وغيرهم.

ساجلت نظيرة زين الدين في كتابها الأول مقالات بعض الشيوخ الذي وصفتهم بالحجابيين الذين وقفوا مع الحجاب ضد السفور، وبعض هؤلاء كان قد حرر مقالات وكتباً في هذا الموضوع. كما تذكر زين الدين علماء مسلمين،

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٤٩) انظر: «مرحلة الاستعمار والسلطة البورجوازية» في: ياسين بوعلي، **حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة** (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٨)، ص ٩٤ ـ ١٠١، والجوهري، المصدر نفسه، ص ٦٠.

منهم الشيخ محمد عبده والشيخ بدر الدين النعساني والشيخ يوسف الفقيه والشيخ جمال الدين الأفغاني ومحيي الدين بن عربي والشيخ مصطفى الغلاييني، ممن شجبوا تزوير الأحاديث، وأصروا على أن الإسلام لا يقبل حكماً بدون دليل وبرهان واضح(٥٠).

ويحسب لنظيرة زين الدين جرأتها العلمية في تأويل بعض الآيات القرآنية الكريمة التي جاءت فيها أحكام عن المرأة. وسننتظر طويلاً حتى تنبري امرأة أخرى باحثة في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، وهي فاطمة المرنيسي، إلى تأويل آيتي الحجاب(٥١)، وهو ما سيثير مرة أخرى جدلاً فكرياً كبيراً ومؤثراً ما تزال أصداؤه حاضرة حتى الآن في مشهدنا الفكري والثقافي.

وقفت نظيرة زين الدين في تسويغها لمشروعية السفور، بمعنى إظهار الوجه والكفين، عند آيات الحجاب وهي: **﴿يا نِساءَ النَّبيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ، إنِ اتَّقيتُنَّ فلاَ تَخْضَعْنَ بِالقَوْلِ فَيَطمَعَ الذّي في قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَولاً مَعْروفاً وَقَرْنَ في بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الجاهليَّةِ الأُولَى وأَقِمنَ الصَّلاةَ وآتينَ الزَّكاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسولَهُ، إنَّما يُريدُ اللهُ لِيذهِبَ عَنكُمُ الرِّجسَ أَهْلَ البَيتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطهيراً وَاذْكُرْنَ ما يُتْلى في بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللهِ والحِكْمَةِ، إنَّ اللهَ كانَ لطيفاً خبيراً﴾**(٥٢). وقوله تعالى: **﴿يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيوتَ النَّبِيِّ إلاَّ أَنْ يُؤذَنَ لَكُمْ إلى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إنَاهُ وَلَكِنْ إذا دُعِيتمْ فادخُلُوا فَإذاَ طَعِمْتُم فَانْتَشِرُوا وَلا مُسْتأنِسِينَ لِحَديثٍ، إنَّ ذلِكُمْ كانَ يُؤذي النَّبِيَّ فَيَسْتَحي مِنكُمْ واللهُ لاَ يَسْتحيِي مِنَ الحَقِّ، وإذا سَأَلْتُمُوهنَّ مَتاعاً فاسألوهُنَّ مِنْ وَراءِ حِجابٍ، ذلِكُمْ أطهرُ لِقُلُوبِكُمْ وقُلُوبِهِنَّ، وَمَا كانَ لَكُمْ أن تُؤذُوا رَسولَ اللهِ وَلاَ أنْ تَنْكِحُوا أزْواجَهُ مِنْ بَعدِهِ أَبَداً إنَّ ذلِكُمْ كان عند اللهِ عَظيماً﴾**(٥٣).

وبعد أن تستعرض الكاتبة مختلف أقوال المفسرين، كالبيضاوي والخازن والنسفي والطبرسي، لمعنى كلمة: قَرْنَ، تخلص إلى أن المفسرين مجمعون

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٥١) انظر: فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي: النبي والنساء**، ترجمة عبد الهادي عباس، ط ٢ (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٣)، **وما وراء الحجاب** (حلب: دار حوران، ١٩٩٧).

(٥٢) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآيات ٣٢ ـ ٣٤.

(٥٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٥٣.

على أن آية (قَرن) وآية الحجاب مختصتان بنساء النبي (ﷺ) والأدلة على اختصاصهما بهن، وعلى أنه يفهم من أقوال المفسرين التي عرضت لهم أن اجتماع الرجال والنساء أمر واقع، وقد أباحه الشارع. كما تبحث الكاتبة بحثاً لغوياً مطولاً في الفعل (قَرن) الوارد في آية الحجاب (وَقرْنَ في بُيُوتِكُنَّ)، وتخلص إلى أن الفعل (قرن) أمر من (قار) وليس من (قر) وفق ما أشار إليه المفسرون، الذين عرضت لهم. وتقف مطولاً عند أخطاء القدامى في التفسير وفي التاريخ والجغرافيا والفلك، كي تسوّغ عدم قدسية لآرائهم ومشروعية التأويل والاجتهاد بضوابط شرعية وعقلية[٥٤].

خامساً: في المتلقي وتأويلاته: السفوريون والحجابيون

إن كتاباً يتناول قضية كبرى وخطيرة متصلة بالمرأة العربية المسلمة هي قضية السفور والحجاب يصدر في عشرينيات القرن الماضي، بعد مرور ثلاثة عقود من الزمن على نشر قاسم أمين كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»؛ نقول إن كتاباً يصدر في هذا السياق عن صوتٍ أنثوي شابٍّ لجدير بإثارة عواطف الاستحسان والتأييد والاستهجان والتهميش والإلغاء والإقصاء في آن واحد، خاصة إذا نظرنا بعمق إلى طبيعة الظرف السياسي والاجتماعي والثقافي الذي قُدم الكتاب في سياقاته.

احتفى السفوريون العرب بالكتاب، وإن كان بعضهم قد علّق عليه متحفظاً، وإن كان بعضهم أيضاً قد آثر الصمت، والانسحاب ربّما، بسبب خيبات الآمال الكبرى التي عُلِقَت على المشروع النهضوي العربي الذي آل إلى النكوص والتقهقر.

وقد تناول العديد من الصحف العربية في الداخل وفي الوطن العربي والمهجر كتاب السفور والحجاب في لبنان ودمشق وحماة وحلب ومصر وبغداد والهند، وفي نيويورك وبوينس آيرس وكاراكاس وريو دي جانيرو، وكأنها تستفيد من وجودها خارج البلاد. وحظيت الكاتبة نظيرة زين الدين بمراسلات صادرة عن شخصيات فكرية ودينية وسياسية، وأخرى كتبت عنها في الصحف ومن أبرزهم: الكاتب النهضوي محمد كرد علي، وفيلسوف الفريكة أمين الريحاني، والشعراء

---

(٥٤) زين الدين، **السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي**، القسم الثالث.

اللبنانيون رشيد عيسى الخوري وخليل مطران والشيخ أحمد تقي الدين ومحمد كامل شعيب، والشاعران العراقيان معروف الرصافي والزهاوي، والكتّاب المصريون: علي عبد الرازق صاحب كتاب **الإسلام وأصول الحكم**، ومجد الدين ناصف شقيق الكاتبة المصرية ملك حفني ناصف، وإسماعيل مظهر، والكاتب العراقي عبد القادر السيّاب والشيخ طاهر النعساني (حماة) والشيخ أبو يوسف عبد القدوس الهندي والشيخ يوسف الفقيه، مستشار محكمة التمييز الشرعية في لبنان، والشيخ عبد القادر المغربي. ومن السياسيين: رئيس الحكومة السورية تاج الدين الحسني، ورئيس الدولة السورية السابق أحمد نامي.

ومن الكاتبات العربيات العاملات في الحقل النسائي: هدى شعراوي وروز حدّاد من مجلة **السيدات والرجال**، وعزيزة الطيبي من جريدة **الإخاء البيروتي**، ولوريس لطف الله، وامرأة تعيش في فنزويلا أغفلت اسمها واكتفت بـ «سيدة في الوطنية»[٥٥]. ويلاحظ أن معظم الأصوات المؤيدة والمقرظة لكتاب نظيرة زين الدين «السفور والحجاب» قد صدر عن الرجال، الأمر الذي يبين ضآلة الدور السجالي الذي كانت تقوم به النساء في مجال الكتابة والنشر في تناول الموضوعات الحساسة الخاصة بالمرأة، خوفاً من التبعات[٥٦].

سادساً: الحجابيون وآليات الإقصاء والتهميش

تذكر الكاتبة نظيرة زين الدين في مقابلة صحفية أجريت معها في السبعينيات (١٩٧٢) أنها تعرضت للقتل مرات عدة، وفي كل مرة تنجو فتقول: «كنت مؤمنة بصدق وضرورة عملي، ولقد تعرضت عدة مرات للقتل ولكني كنت أنجو بأعجوبة لأن الله كان معي»[٥٧].

---

(٥٥) الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**، ص ٢٤٢ وزين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي**.

(٥٦) الجوهري، المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٥٧) ناديا الجردي نويهض، **نساء من بلادي**، تقديم سليم الحص (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٦)، ص ٩٦. وتلقت الكاتبة تهديداً بالقتل جاء فيه: «إنا شكلنا جمعية فدائية إسلامية مستعدة للثورة الدينية». واعتقدت الكاتبة أنهم من أنصار الشيخ الغلاييني. وذكر المنفرون المذكورون عدة أشخاص قضوا عليهم بالموت إذا تابعوا طلب الحرية في السفور وعلقت إنذارات أخرى على أبواب أنصار السفور جاء فيها: «عدا عن تجوّل أنصار الحجاب في الأسواق وتهديد بائعي الكتاب بالأذية إن روجوا للكتاب فدخل بعضهم إدارات الصحف وهدّدوها إذا استمرت بإثارة الموضوع، وآخرون دخلوا إلى بعض مراكز السلطة، راجين أن تحذو الحكومة حذو حكومة دمشق في منع السفور». انظر: الجوهري، المصدر نفسه.

كما تورد في كتابها الثاني «الفتاة والشيوخ» نصيحة والدها لها الذي ناداها قائلاً: «اكسري الأقلام يا ابنتي، وفي الدفاع عن حقوق المرأة لا تكتبي»[٥٨]. وبالفعل صمتت نظيرة عن الكتابة. وبعد زواجها من محافظ بيروت شفيق الحلبي، تفرغت لواجباتها المنزلية وبالمحصّلة كان مصيرها أفضل نسبياً من رائدات نسويات انتهى بهن الأمر إما إلى الجنون، مثل مي زيادة، وإما إلى الانتحار، مثل درية شفيق، أو الصمت كما هو حال الرائدات النسويات الأخريات.

لعل أبرز آلية إقصاء واجهها كتاب «السفور والحجاب» إنكار نسبته إلى الكاتبة نظيرة زين الدين، حيث كان هناك من نسبه إلى أبيها أو إلى طائفة من المبشرين وأذنابهم من المسلمين والمسيحيين واللادينيين. ولم يكتفِ الشيخ مصطفى الغلاييني، وهو الشيخ الذي تكرر وروده مرات عدة في الكتاب الأول، بتحرير كتاب مخصوص هو **نظرات في كتاب السفور والحجاب**، «للتشهير بالكاتبة وتسفيه حججها»، فشن عليها هجوماً شديداً من جامع المجيدية، عندما نسب الكتاب إلى طائفة منتقاة بهدف التشكيك في عقائد الإسلام وتزوير الأحاديث وتلفيقها قائلاً: «إن الفتاة لتعجز عن تأليف هذا الكتاب، فقد ألفه المبشرون وأذناب المبشرين من معممين وغير معممين من النصارى واللادينيين المسلمين والمسيحيين والمعلمين والمحامين. إنهم دساسون جاهلون لا يفهمون، طغام، لئام، مخادعون، خراصون، مخزيون، ذئاب تتودد إلى الوديع من الحملان وقد ألفقوه متفقين على الضلال رغبة في دريهمات أكلوها حراماً وسحتاً فكان منشأ الكتاب الجهل والخبث. وكان الكتاب مملوءاً سماً ونفاقاً وتزلفاً. وكان ما فيه من شنشنة بذيئة صدرت من مؤلفيه بكلام وقح لا حياء فيه ولا خجل»[٥٩].

كما اتهم الشيخ الغلاييني الكاتبة نظيرة زين الدين بالاجتراء على الاجتهاد بالباطل في كتاب الله، مستخدماً آلية المحاجة الجماهيرية السلطوية من موقعه المعرفي وسلطته الدينية الرمزية؛ إذ يقول: «إن كتاب السفور والحجاب يرمي بما خُيّر فيه من آيات إلى إثبات أن الرجل لا علم له، وأن الآنسة نظيرة زين

---

(٥٨) زين الدين، **الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي**، ص ٦١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣.

الدين أعلم المتقدمين والمتأخرين من علماء المسلمين، وأنها وحدها استطاعت أن تقف على عرش العلم والفهم وتمكنت أن تفهم آيات الله وخصوصاً ما يتعلق بحجاب المرأة فكيف تسلمون يا قوم بذلك»(٦٠).

نفت الكاتبة أن تكون «صوتاً لغيرها»، ولذا كان إصدار الكتاب الثاني «الفتاة والشيوخ»، الذي تضمن المعارضات والردود، محور استراتيجية الخطاب السجالي التي اعتمدتها نظيرة زين الدين عملاً بنصيحة الشيخ المدهون الذي حضّها على صفحات جريدة **النذير** بتصنيف كتاب ثانٍ من مثله «لتطمئن القلوب، وتركن النفوس، إلى حسن القصد، وسلامة النية في وضعه»(٦١).

وإذا كانت الكاتبة قد اهتدت بآليات الاستشارة والتشاور مع طائفة من المشايخ الملمين من مرجعيات مذهبية مختلفة، إلى جانب الأدباء المسلمين والمسيحيين، وبدا ذلك واضحاً في الكم الكبير للرسائل المطبوعة والوثائق، فإنها لم تستعن بهم في الكتاب الثاني «الفتاة والشيوخ». **واعتمدت مبدأ القسم كي تؤكد صحة ما تقول، لافتة إلى دور أبيها في تعليمها الشرع لا أكثر، داحضة حججهم بنداً بنداً**: «إني أعلن على رؤوس الأشهاد وعلى مسمع من سادة وسيدات مسلمين ومسلمات إني سهرت أناء الليل وأطراف النهار وكتبت كتابي في غرفة منفردة لم يكن لي فيها سمير ولا معين إلا الأقلام والمحابر والكتب والدفاتر ولم يكن فيها من النور عدا نور الكهرباء إلا الكتاب والسنّة وأقوال الأئمة ولم أرَ فيها مُبشراً ولا غير مبشر ولم ترني فيها عين ناظر إلا عين معلمي الشرع أبي وأحياناً عين معلمي العربي ينقح نحواً أنحوه أو بياناً أجلوه دون أن يشتركا في التأليف. كما أنه لم يشترك في ذلك معمم ولا مبرنط ولا مطربش ولا مبشر ولا ملحد ولا علماني ولا معلم ولا محتم ولا مسلم جغرافي ولا سمسار تبشير وإنني لم يساعدني في تأليف كتابي وطبعه أحد بغرش ولم أعطِ معمماً أو مبرنطاً أو مطربشاً أو مبشراً أو علمانياً أو مسلماً سنياً أو مسلماً شيعياً أو مسلماً درزياً أو يهودياً أو مسيحياً غرشاً»(٦٢).

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢، و«ظاهرة التشكيك في النساء الكاتبات،» في: الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧.

سابعاً: في الردود الكتابية

لم يكن الشيخ مصطفى الغلاييني الشيخ الوحيد الذي تصدّى لأطروحات نظيرة زين الدين من خلال خطبه ومن خلال كتابه «نظرات في كتاب السفور والحجاب»؛ بل كان هناك أيضاً كلٌ من الشيخ سليم حمدان (كتاب **المدنية والحجاب**)، والشيخ سعيد الجابي (كتاب **كشف النقاب عن أسرار كتاب السفور والحجاب**)، والشيخ صلاح الدين الزعيم (كتاب **فصل الخطاب في الحجاب**)، والشيخ محمود شميطلي (كتاب **القول الصواب في الرد على أعداء الحجاب**)، والشيخ سعيد إياس («رسالة «القول الصواب في مسألة الحجاب»)، والشيخ أحمد محيي الدين الأزهري (رسالة «الأدلة الجلية في الحجاب والمدينة»)، بالإضافة إلى مجموعة نشرات وقرّاديات وأراجيز وقصائد ومقالات شتى صدرت في الجرائد[٦٣].

ومع هذا كله، فإن نظيرة زين الدين، التي احتفت بالشعر العربي، قديمه وحديثه، لاقت في المقابل احتقاء، خاصة من بعض الشعراء الإحيائيين المدافعين والمنافحين عن قضية المرأة العربية المعاصرة، ومنهم معروف الرصافي والزهاوي وأحمد تقي الدين والشاعر العاملي محمد كامل شعيب، الذين كتبوا قصائد مدبجة بالتقريظ والمديح لصنع الكاتبة. فمعروف الرصافي، مثلاً، أشار إلى عمق الكتاب وأثره قائلاً[٦٤]:

قل للحجابيين كيف ترونكم ... من بعد سفر للسفور مبين؟
كشفت به ما كان من حجب العمى ... عنكم نظيرة بنت زين الدين
سفر أقام على السفور أدلة ... تركت ذبابكم بغير طنين

لكن في مقابل الاحتفاء، وُظِّفَ الشعر في نسق مضاد هو سياق التهجين والاحتقار، ومن ذلك إنشاد هجائيات وقراديات أوردتها الكاتبة كاملة في كتابها الثاني «الفتاة والشيوخ»، ومنها أرجوزة ألقيت بعد أداء فريضة صلاة الجمعة في الجامع العمري الكبير، تقول[٦٥]:

---

(٦٣) الجوهري، المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٦٤) زين الدين، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

قـالـوا أفـدنـا حـكـمـة الـنـقـاب　　قـلـت لـهـم مـعـرفـة الأسـبـاب
قـالـوا ومـا قـولـك فـي الـسـفـور　　قـلـت هـو الـفـحـش مـع الـفـجـور
فـهـي إذا حـجـبـتـهـا حـصـان　　وهـي إذا سـيـبـتـهـا الـشـيـطـان
فـدارهـا مـن فـاجـرات الـجـيـرة　　إيـاك أن تـصـغـي إلـى نـظـيـرة

خاتمة

كان وقوفنا في هذه القراءة عند آليات الخطاب السجالي كما تبدت في كتاب إحدى الرائدات النسويات الأوائل، وهي الكاتبة نظيرة زين الدين التي قدمت في كتابيها «السفور والحجاب» و«الفتاة والشيوخ» أطروحة متميزة وظفت العقل والنقل وآليات الحجاج العقلي والسجال الفكري، وكانت صاحبة نفس طويل في السجال والجدل جعلها بحق مفكرة نهضوية رائدة، بغضّ النظر عن اتفاقنا معها أو اختلافنا عنها في ما تناولت وعرضت واستقصت. ومهما يكن من أمر الإقصاء والتهميش العنيف اللذين آل إليهما الكتابان بفعل انتكاسة المشاريع الوطنية التحررية في العشرينيات، وصعود التيار الديني (الإخوان المسلمون) في مصر، فإن الكتابين يستحقان ما تستحقه صاحبتهما من دراسة بوصفهما مشروعاً تنويرياً اجتهادياً حاولت صاحبته مقاربة القرآن والسنّة مقاربة تأويلية.

الفصل الرابع عشر

سلطة الفقهاء على الشعر الأندلسي في عصر المرابطين

عيسى الوداعي(*)

مقدمة

بلغ الفقهاء في ظل دولة المرابطين (٤٨٤ ـ ٥٤١ هـ) ما لم يبلغوه في ظل غيرها من الدول، حتى صارت أمور الناس، كبيرُها وصغيرُها، راجعة إليهم؛ لذا كانوا يتحكمون في شؤون المجتمع، ويسيّرونه بحسب ما يرون!

ومن البدهي أن يترك أولئك الفقهاء آثارهم في العلم والثقافة، كما تركوها في السياسة وغيرها. وما بسط مذهب مالك على الأندلس دون سواه، ومصادرة ما لا يرتضي أولئك الفقهاء من علوم، كعلم الكلام، وإحراق ما لا يشتهون من كتب كالإحياء إلا شواهد بارزة على أثر الفقهاء في الناحية العلمية والثقافية والدينية.

وقد استقر في أذهان كثيرٍ من الباحثين ومؤرخي الأدب، قدماء ومحدثين، أن الشعر في ظل دولة المرابطين تراجع وانحسر ظلّه، وراح أولئك الباحثون يقدّمون الأسباب التي أدت إلى ذلك التراجع.

سيركز هذا البحث على سببٍ لم يجعله الباحثون في الحسبان، أعني أثر

(*) قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، جامعة البحرين.

تسلط الفقهاء يومذاك في الناحية الأدبية بصورة عامة، وفي الشعر بصورة خاصة؛ إذ ينطلق البحث من أسئلة محورية عدة: هل أثر الفقهاء ـ حقاً ـ في الشعراء؟ ومن أي طريق كان ذلك التأثير؟ ما العلاقة بين الفقيه والشاعر؟ وكيف كان ينظر كلٌ منهما إلى الآخر؟ وكيف انعكس ذلك كلّه على الشعر الأندلسي يومذاك؟

وفي محاولة الإجابة عن تلكم التساؤلات، بدأتُ بعرضٍ موجزٍ للحالة السياسية والأدبية العامة في عصر المرابطين، ثمّ أفردت لحالة الشعر في ذلك العصر عنواناً مستقلاً، عرضت فيه مظاهر تراجع الشعر، ومناقشاً ما ذكر الباحثون من أسباب.

ولأجل تبيان سيطرة الفقهاء، جعلت لها عنواناً مستقلاً، هو «مكانة الفقهاء في الدولة المرابطية»، ثم بحثت في نظرة أولئك الفقهاء للشعر، وبيّنت تقسيماتهم إياه. وكان لزاماً على الباحث أن يعرّج على موقف يوسف بن تاشفين من الشعر، بوصفه زعيم المرابطين من جهة، والتابع المنفّذ لآراء الفقهاء من جهة أخرى.

بعد ذلك تحدثت عن وصاية الفقهاء على المجتمع، وانعكاساتها على الشعر، كما تحدثت عن أثر البيئة الفقهية في الصور الشعرية، وختمت البحث بالحديث عن صورة الفقيه في الشعر المرابطي.

وسيرى القارئ أني اعتمدت المنهج التاريخي الأدبي أساساً للمقاربة؛ إذ كنت أتتبع صدى الأحداث التاريخية في شعر تلك المرحلة. كما سيرى القارئ أني ركّزت على شعر ثلاثة من كبار شعراء ذلك العصر، هم: الأعمى التطيلي، وابن خفاجة، وابن قزمان، مستفيداً في الوقت نفسه ممّا ورد من أشعار غيرهم في كتب التاريخ الأدبي التي أرّخت لتلك الحقبة.

وقد يعترض معترض على الاستشهاد بأزجال ابن قزمان، بوصفها غير داخلة في الشعر الذي هو عنوان البحث، وإنما هي أزجال فحسب! وهو اعتراض غير ناهض؛ إذ إن أزجال ابن قزمان وغيره لا تخرج عن مظلّة الشعر، غاية ما في الأمر أنها كُتِبَت بالعامية، واحتفظت لنفسها بمقومات الشعر الكلاسيكي من وزن وقافية وصور وأخيلة، وإنّما أُفرِدَت بالتسمية لتتميّز عن قسيميها: الشعر الفصيح والموشحات.

أولاً: الحالة السياسية والأدبية العامة في عصر المرابطين

بعد أن قضى يوسف بن تاشفين ـ زعيم المرابطين ـ على ملوك الطوائف، رجعت الأندلس دولةً واحدة، وتوحدت مع المغرب في ظل أمراء مغاربة عُرفوا بالمرابطين أو بالملثمين.

ولقد كان لقيام تلك الدولة في الأندلس آثار سياسية واجتماعية واقتصادية وأدبية؛ فعلى الجانب السياسي، تمكّن المرابطون من صدّ النصارى، وانتزاع كثير ممّا كان في أيديهم من مدنٍ إسلامية كانت قد سقطت إبّان عصر ملوك الطوائف، الأمر الذي حقق للأندلس استقراراً سياسياً، وأطال في عمر الوجود العربي الإسلامي فيها عدة قرون أخرى.

أما على الجانب الاجتماعي، فقد ترك المرابطون آثاراً بعيدة الأثر؛ إذ «ظهرت طبقة جديدة من الملثمين، طائفةٌ سيدةٌ، حاكمة، ذات حولٍ وطولٍ وسلطان، انتشرت في مدن المغرب وأقاليمه، وفي مدن الأندلس وأقاليمه، يتولون الأعمال، أو يزاولون التجارة، أو الزراعة، أو الصناعة»[1].

هذا الأمر يعني استيلاء أولئك المرابطين الجدد على مقاليد الاقتصاد، إضافة إلى استيلائهم على الأمور السياسية والعسكرية، وهو ما جعلهم يتحكمون في الناس كما يريدون، ويأنفون من الخضوع لأحكام القضاة، الأمر الذي جعل «أمير المسلمين» يكتب لأحد القضاة مطمئناً إياه: «وقد عهدنا إلى جماعة المرابطين أن يسلّموا لك في كلّ حقٍّ تقضيه، ولا يعترضوا عليك في قضاءٍ تقضيه»[2].

ولقد أشاعت طبقة الملثمين الخوفَ في قلوب الأندلسيين، وتعدّت سلطة الملثمين إلى عبيدهم وحشمهم، فكان هؤلاء يتشبهون بأسيادهم فيتلثمون، ويرتكبون الشرور والآثام؛ الأمر الذي أثار حفيظة الكاتب ابن عبدون، فقال: «يجب ألاّ يلثم صنهاجيٌّ أو لِمتونيٌّ أو لَمْطيٌّ؛ فإنّ الحشم والعبيد ومن لا يجب أن يلثم يلثمون على الناس، ويهيبونهم ويأتون أبواباً من الفجور كثيرة بسبب اللثام»[3].

---

(١) حسن أحمد محمود، **قيام دولة المرابطين** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧)، ص ٤١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٤.

(٣) حمدي عبد المنعم، **تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين** (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٨)، ص ٣٢٥، نقلاً عن: أبو محمد عبد المجيد بن عبد الله بن عبدون، **رسالة في الحسبة** (القاهرة: بروفنسال، ١٩٥٥)، ص ٢٨.

وقد تمكّن هذا الخوف من قلوب الأندلسيين، فامتنعوا عن المطالبة بأقل الحقوق، المتمثلة في لقمة الخبز، رغم جوعهم واشتياقهم إليه. وقد صوّر ابن قزمان في أزجاله حالة الخوف هذه أصدق تصوير، فقال[٤]:

قـد رجـعـت الآن بـاطـل — منـذ غـاب الـخـبـز عـنـي
ويّ عـقـل يـبـقـى لـعـاقـل — والـنـشـيـر[٥] بـعـيـدٌ مـنـي
ونـراه فـي الـفـرن داخـل — وإذا خـرج نـغـنـي
قـد خـرج مـحـبـوبِ بـرّا — ونـريـد ولـسُ نـجـرا
ويـقـلـي قـلـبـي اهـجـم — ونـخـاف مـن الـمـلـثـم

ولعل حالة الخوف هذه كانت أحد أسباب سقوط دولة المرابطين؛ فقد حصر أحد الباحثين تلك الأسباب في «انعدام الأنظمة والتجديد في الدولة، فنظام الضرائب كان سيئاً، ونظاما الإدارة والجيش كانا أسوأ بكثير، فالأمن استتبّ خوفاً من البطش والقمع، وليس احتراماً وتوقيراً للقانون والنظام، والأنظمة الإدارية كانت مفقودة، والحكم كانت تسيّره فتاوى الفقهاء واجتهاداتهم»[٦].

ثانياً: حالة الشعر في عصر المرابطين

اعتنى الأندلسيون بالشعر كثيراً، فبدأوا مقلدين للمشرقيين، ثمّ ما لبثوا أن ابتدعوا طرقاً شعرية كانت وليدة بيئتهم الساحرة، وكانت حال الشعر تتأرجح عُلُوّاً وانخفاضاً تبعاً للظروف السياسية التي مرّ بها ذلك القطر. ويصف المقّري حال الأندلسيين والشعرَ، فيقول: «والشعر عندهم له حظٌّ عظيم، وللشعراء من ملوكهم وجاهة، ولهم عليهم وظائف، والمجيدون منهم ينشدون في مجالس عظماء ملوكهم المختلفة، ويُوَقَّعُ لهم بالصِّلات على أقدارهم، إلا أن يختلَّ الوقت، ويغلب الجهل في حينٍ ما»[٧].

---

(٤) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن قزمان، **ديوان ابن قزمان** (برلين: دي كنزبورغ، ١٨٩٦)، زجل ٩٨/ ٥، ص ٦٦٤.

(٥) النشير هو الخبز.

(٦) نجيب زبيب، **الموسوعة العامة لتاريخ المغرب والأندلس**، ٥ ج (بيروت: دار الأمير، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ٣٠٥.

(٧) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، حققه إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، [١٩٦٨])، ج ١، ص ٢٢٢.

وقد بلغ الشعر الأندلسي ذروته أيام ملوك الطوائف؛ إذ حظي الشعراء بمنزلة عظيمة لدى الملوك، حتى كان المعتمد بن عبّاد «لا يستوزر وزيراً إلا أن يكون أديباً شاعراً حسن الأدوات، فاجتمع له من الوزراء الشعراء ما لم يجتمع لأحدٍ قبله»[٨].

من أجل ذلك راجت سوق الشعر، وبرزت أسماء لامعة في هذا الميدان، مثل ابن زيدون، وابن اللبانة، وابن حمديس، وابن وهبون، وغيرهم كثير. ولمّا استولى المرابطون على الأندلس، ركدت ريح الشعر، وبارت تجارة الشعراء، وصاروا يتكففون الناس ليجودوا عليهم بما يسدّ رمقهم، ويستر عوراتهم.

وقد وجد بعض الشعراء خلاصهم كامناً في هجر الشعر، والاشتغال بغيره من الأمور، فوصف ابنُ بسّام أبا حاتم الحجاريّ بأنه «شاعر متصرّف في النظم والنثر، ولما انقرضت أيام ملوك الطوائف بالجزيرة، وتسلّط الكساد على أعلاق الشعر الخطيرة، خلع أبو حاتم بردته، وسَلَخَ جِلدته، وأصبح بحاضرة قرطبة صاحبَ طَوْلَقٍ وحنبل، وجلس بين هاون ومنخل، يأخذ للصحة من المرض، ويتكلّم عن الجوهر والعرض... كلّ ذلك حرصاً على الحياة، واحتيالاً لهذه الملابس والأوقات»[٩].

وإذا كان لأبي حاتم هذا مهنة أخرى يلجأ إليها، فإنّ الحظّ لم يسعف غيره من الشعراء؛ إذ لم تكن لهم سلعة غيره. ولذا، لم يجنوا منه سوى الحرمان، يقول الأعمى التطيلي[١٠]:

أنا الذي أجتني الحرمان من أدبي ... إنّ النواظر قد تُؤتى من النظر

ولعلّ في أخذ التطيلي بيت المتنبي:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي ... وأسمعت كلماتي من به صمم

---

(٨) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحرير راينهارت ب. آ. دوزي من مخطوط في مكتبة جامعة ليدن، ط ٢ مزيدة ومنقحة (أمستردام: المطبعة الشرقية، ١٩٦٨)، ص ٧٥.

(٩) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس، ٤ ق في ٨ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ق ٣، ج ٢، ص ٦٥٣ ـ ٦٥٤.

(١٠) أبو جعفر أحمد بن عبد الله التطيلي، **ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته**، المكتبة الأندلسية؛ ٦ (بيروت: دار الثقافة، [١٩٦٣])، ص ٥٢.

موازنةً بين حال شاعر العربية، والحظوة التي لقيها عند سيف الدولة وغيره، بسبب شعره وشاعريته، والحال التي وصل إليها الأعمى التطيلي من فقر وحرمان، جسّده بقوله[11]:

الحمد لله وشكراً له ... لا طارفٌ عندي ولا تالدْ
صرتُ ولا أُنبيكَ عن غائبٍ ... في حالةٍ يرثي لها الحاسد
إنْ ينبُ بي دهريَ فالله لي ... والمترجّى للندى خالد
يا واحداً أفضاله شركةٌ ... فينا ولكن مجده واحد
حوليَ أفراخٌ كزغب القطا ... ليليَ من همٍّ بهم ساهد
أنتَ أبٌ لي ولهم عاطفٌ ... رُبَّ ابنِ خمسين له والد

لقد صورت هذه الأبيات شظف العيش الذي يعانيه الشعراء في ظل دولة المرابطين؛ إذ أُهْمِلَ الشعراءُ فافتقروا، وصار أحدهم لا يطلب مالاً ليرفِّه به عن نفسه، وإنّما كان قصارى ما يطلب الخبز ليسدّ رمقه، ويحفظ حياته.

ونجد عند ابن قزمان تصويراً لحالة العوز وضيق ذات اليد، التي صورها الأعمى في قوله السابق، إذ يقول ابن قزمان[12]:

ليتْ كما لسْ ماعِ لقمة ... كِنْكون دقيقة فالبيت
إذ كَنْعمل لي عصيدة ... إنْ وجدتُ نقطة من زيت
إنّما خَطِّيبَ لسْ باه ... كل ما يعوز لي سميت
ولو أصبح لي كُسَيْرَة ... الكُسَيْرَة كَنْخمّص

فليس غريباً أن يوازن الشعراء بين حالهم في دولة المرابطين وفي غيرها من الدول، وبخاصة دولة ابن عبّاد، بل إن الشعراء ينطلقون من تلك الموازنة إلى تمني رجوع دولة المعتمد؛ لترجع دولة الشعر برجوعها، يقول ابن قزمان[13]:

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٢) ابن قزمان، **ديوان ابن قزمان**، زجل ٦٧/ ١٤، ص ٤٣٦.

(١٣) المصدر نفسه، زجل ٧٤/ ٧، ص ٤٨٠.

وايّ غـلام كـنـكـون مـاعـك شـاعـرٍ أديـبْ

وان أردت الـغِـنـا تـسـمـع شـيـئـا عـجـيـب

في غيـر ذي الـدولـة تَـنْـرْكـب على نـجـيـب

لـو انّ يـسـمـعـنـي فـالـتـغـريـد الـمـعـتـمـيـد

وبالمعنى ذاته يقول أبو بكر محمد الأعمى المخزومي، المتوفى سنة ٥٤٠هـ[١٤]:

وأهـونُ مـا أهـدى الـزمـان إلـيـكـم ... فـلا عـشـتـم لـلـؤم طـلـعـةُ شـاعـرِ

فـأيـن الأُلـى كـانـوا إذا جـاء نـاظـمٌ ... تـلـقـتـه مـنـهـم بـالـنـدى كـفُّ نـاثـر

سلام عليهم كلّما ارتحت نحوهم ... فـلا أثـرٌ مـن بـعـدهـم لـلـمـآثـر

أُعـيّـركـم جـهـدي بـكـلّ قـبـيـحـة ... ومـا لـكـم مـن يـقـظـةٍ بـالـمـعـايـر

ركـنـتـم إلـى الأعـذار فـي كـلّ حـاجـةٍ ... فـهـل نـفـعـت نـبـلـي حـصـون الـمـعـاذر

ولنا أن نتساءل عن أسباب هذه الانتكاسة للشعر في ظل دولة المرابطين، وعن أسباب تقهقره.

لقد عزا الأستاذ إحسان عباس ذلك التراجع إلى «عدة عوامل، منها الاختلال السياسي في عصر ملوك الطوائف نفسه، ومنها الالتفات إلى الجهاد في عصر يوسف بن تاشفين بخاصة، واعتباره الغاية الأولى في الدولة، واصطباغ الدولة بالصبغة الدينية، وضعف الرابطة بين الممدوح الذي لا يحسن تذوق الشعر البليغ، وبين الشعر نفسه»[١٥].

ولنا أن نناقش هذا الذي ذهب إليه إحسان عباس، وعزا إليه أسباب ضعف الشعر في تلك الحقبة وتراجعه، فنقول: إن الاختلال السياسي في عصر ملوك الطوائف كان أحد العوامل الرئيسية التي أدت إلى ازدهار الأدب بصورة عامة، والشعر بصورة خاصة؛ إذ كان ملوك الطوائف يحرصون على تقريب الشعراء منهم ليمدحوهم، ويظهروا فضائلهم وينشروها بين الناس، ويصوروا للناس أن

---

(١٤) أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب**، حققه وعلق عليه شوقي ضيف، ذخائر العرب؛ ١٠، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٢٢٤.

(١٥) إحسان عباس، **تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين** (بيروت: دار الثقافة، [١٩٦٢])، ص ٧٢ - ٧٣.

هذا الملك أحقّ بالمُلك من خصمه، وهذا أمر أدى إلى كثرة الشعراء المجيدين في ذلك العصر، أعني عصر ملوك الطوائف.

وأما عدُّه الالتفات إلى الجهاد في عصر يوسف بن تاشفين، واعتباره الغاية الأولى في الدولة سبباً من أسباب انتكاسة الشعر في ظل دولة المرابطين، فغير مسلَّم به؛ إذ قصارى ذلك أن يتراجع بعض أغراض الشعر، كالغزل أو وصف الطبيعة مثلاً، لتظهر أغراض أخرى منسجمة مع روح الجهاد، كالشعر الحماسي، والإشادة ببطولات الجيوش والقادة، وتخليد انتصاراتهم.

وأما عزو السبب في ضعف الشعر إلى ضعف الرابطة بين الممدوح الذي لا يحسن تذوق الشعر، والشعر نفسه، فالذي يبدو لي أن الرابطة ضعفت حقاً بين الممدوح والشاعر نفسه، لا لأن الممدوح لا يتذوق الشعر البليغ، بل لسبب أكبر من ذلك يتمثّل في المانع الفقهي، وهو ما سأوضحه في مناقشتي لموقف يوسف بن تاشفين من الشعر.

بقي من الأسباب التي ذكرها إحسان عباس سبب واحد، وهو اصطباغ الدولة بالصبغة الدينية، وأراني مؤيداً لهذا السبب، وجعله على رأس أسباب انتكاسة الشعر في ذلك العصر؛ وذلك لتصريح الشعراء أنفسهم به. ولعل أوضح تصريحٍ بذلك كان على لسان الأعمى التطيلي في كافيته المشهورة[١٦]:

أيا رحمتا للشعر أقوت ربوعه | على أنها للمكرمات مناسك
وللشعراء اليوم ثُلّت عروشهم | فلا الفخر مختال ولا العزُّ تامِكُ
إذا ابتدر الناس الحظوظَ وأشرفت | مطالب قومٍ وهي سودٌ حوالكُ
رأيتَهُمُ لو كان عندك مدفعٌ | كما كسدت خلف الرئال الترائك
فيا دولة الضيم اجملي أو تجاملي | فقد أصحبت تلك العرى والعرائك
ويا «قام زيد» أعرضي أو تعارضي | فقد حال من دون المنى «قال مالك»

وواضح أشدّ الوضوح أن الكناية في (قال مالك) إشارة إلى الفقهاء الذين جعلوا الاشتغال بفروع مذهب مالك الغاية الأولى من الحركة العلمية يومئذٍ،

(١٦) التطيلي، ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته، ص ٩٠.

وقدّموا تعلّم تلك الفروع على كلّ شيء، حتى «نُسِيَ النظر في كتاب الله، وحديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم»[17]، فأي مكانٍ يبقى للشعر والشعراء في مثل هذا الجو؟

ولعلي رسمت صورة معتمة لجو الشعر يومذاك، حتى ليخيل للقارئ أنّ لا وجود لشعرٍ البتة، وأسارع فأقول: إن الأمر لم يخل من وجود فجواتٍ يتنفس فيها الشعراء، فقد يُشمَلون بمكرمةٍ من القصر تسعد حالهم بعض الوقت، غير أني لم أقف إلا على روايةٍ واحدة في هذا الشأن، فقد روى الفتح ابن خاقان في ترجمة أبي الحسن بن لسان «أنه استنجد الأميرَ الأجلّ أبا إسحاق ابن أمير المسلمين قائلاً:

قل للأمير بن الأمير بل الذي ... أبدا به في المكرمات وفي الندى
والمجتني بالزرق وهي بنفسج ... ورد الجراح مضعّفاً ومنضّدا
جاءتك آمال العفاة ظامئا ... فاجعل لها من ماء جودك موردا
وانثر على المُدّاح سيبك إنهم ... نثروا المدائح لؤلؤا وزبرجدا
فالناس إن ظُلِموا فأنت هو الحمى ... والناس إن ضلّوا فأنت هو الهدى

ويعلّق الفتح بن خاقان على هذه الأبيات بقوله: «أخبرني وزير السلطان أنّ هذه القطعة لما ارتفعت اعتنت بجملة الشعراء وشَفَعَت، فَأَنجزَ لهم الموعود، وأورق لهم ذلك العود، وكثر اللغط في تعظيمها، واستجادة نظيمها، وحصل له بها ذكر، وانصقل له بسببها فكر»[18].

ثالثاً: مكانة الفقهاء في الدولة المرابطية

كانت حال الفقهاء مع الخلفاء والأمراء مضطربة غير مستقرة، فخليفة يقرّبهم، وآخر يضطهدهم. ولم تقوَ شوكتهم كمثل ما قويت أيام دولة المرابطين؛ فقد رُفع هؤلاء الفقهاء «إلى مراتب الرياسة، واستغلّ الفقهاء هذه الفرصة فبلغوا في ظلال المرابطين مطامحهم في الرياسة والسلطان، وأصبح

(١٧) المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص ١٥١.

(١٨) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

القضاة في بعض النواحي حكّامَ الأقاليم، وأصبح الفقيه المشاور حاكماً مدنياً إلى جانب القائد المرابطي، الذي كان حاكماً عسكرياً»[١٩].

ولم يكن هذا التقريب للفقهاء إلا ردّاً للجميل الذي قدّمه أولئك الفقهاء للمرابطين، فهم الذين أفتوا بوجوب الاستنجاد بالمرابطين أول الأمر، وهم الذين أفتوا بجواز القضاء على ملوك الطوائف، كما فعل أبو جعفر القليعي، وأبو بكر الطرطوشي[٢٠].

من أجل ذلك، قرّبهم يوسف بن تاشفين، فإنه «لما ملك الأندلس جمع الفقهاء وأحسن إليهم»[٢١]، أما ابنه عليٌّ، فقد «اشتدّ إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء... فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغاً عظيماً، لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس، ولم يزل الفقهاء على ذلك، وأمور المسلمين راجعة إليهم، كما ذكرنا، وانصرفت وجوه الناس إليهم، فكثرت لذلك أموالهم، واتسعت مكاسبهم»[٢٢].

وكذلك فعل تاشفين بن علي، الذي عاتب واليه على مرسية، لتهاونه وعدم إكرامه قاضي القضاة. يقول تاشفين بن علي موجّهاً خطابه إلى الوالي: «خبّرنا، أعزّك الله، كيف جاز أن يجتاز بكم الفقيه الأجلّ، القاضي الأعدل أبو بكر بن أسود... فتهاونتم بمثواه، ونمتم جميعاً عن قِراه، كأنه مرّ منكم بفلاة، أو حطّ على رفات، وجاز على قوم أموات... فلتعلموا مكان هذه الفعلة الفادحة، والفرطة الفاضحة، والله وليّ الأعمال الراجحة»[٢٣].

رابعاً: نظرة الفقهاء إلى الشعر

وقف الفقهاء من الشعر موقفاً صارماً، وراحوا يؤطرون الموضوعات التي ينبغي للشاعر الخوض فيها، وقسّموا الشعر، كغيره من الأشياء والموضوعات، إلى جائز ومحرّم ومكروه، فقد اتخذوا من قوله تعالى ﴿**والشعراء يتّبعهم**

(١٩) حسين مؤنس، **سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيامهم في الأندلس** ([د.م.: د.ن.، د.ت.])، ص ٢٤.

(٢٠) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج ٦، ص ١٨٧.

(٢١) عزّ الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦)، ج ٧، ص ٢٣٦.

(٢٢) المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص ١٥٠.

(٢٣) مؤنس، **سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيامهم في الأندلس**، ص ٢٧.

الغاوون﴾[٢٤] مدخلاً ليقرروا أنه «لا ينبغي أن يكون الغالبَ على العبد الشعرُ، حتى يستغرق قولَه وزمانه، فذلك مذموم شرعاً»[٢٥]، كما اتخذوا من الاستثناء في قوله تعالى **﴿إلا الذين آمنوا﴾**[٢٦] ذريعة ليحكموا أنّ «كلَّ شاعرٍ في الإسلام يهجو ويمدح من غير حقٍّ، ولا يرتدع عن قولٍ دنيءٍ فهم داخلون في هذه الآية، وكلّ تقي منهم يكثر من الزهد، ويمسك عن كلّ ما يُعاب فهو داخل في الاستثناء»[٢٧].

وقد تحدث القرطبي في تفسيره عن الشعر حديثاً فقهياً، فبيّن الشعر المستحسن والشعر المذموم، فالشعر «إن كان ممّا يقتضي الثناء على الله عزّ وجلّ، أو على رسوله، صلى الله عليه وسلّم، أو الذبّ عنهما، كما كان شعر حسّان، أو يتضمن الحضَّ على الخير، والوعظ والزهد في الدنيا والتقلل منها، فهو حسنٌ في المساجد وغيرها»[٢٨].

وأمّا الشعر المذموم، «الذي لا يحلّ سماعه وصاحبه ملوم، فهو المتكلم بالباطل، حتى يفضلوا أجبن الناس على عنترة، وأشحّهم على حاتم، وأن يبهتوا البريء، ويُفَسِّقوا التقيّ، وأن يفرطوا في القول بما لم يفعله المرء؛ رغبة في تسلية النفس وتحسين القول. . . فهذا حكم الشعر المذموم، وحكم صاحبه، فلا يحل سماعه ولا إنشاده في مسجدٍ ولا غيره»[٢٩].

وقد أفرد القرطبيّ لشعر التكسّب مبحثاً خاصاً، وحكم ـ تبعاً للفقهاء ـ بتحريمه، انطلاقاً من أن الشاعر المتكسّب يفرط في المدح إذا أُعطِيَ، وفي الهجو والذم إذا مُنِعَ، «فيؤذي الناس في أموالهم وأعراضهم، ولا خلاف في أن من كان على مثل هذه الحالة فكلّ ما يكتسبه بالشعر حرامٌ، وكلُّ ما يقوله من

---

(٢٤) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآية ٢٢٤.

(٢٥) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨)، ج ٣، ص ٤٧٠.

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآية ٢٢٧.

(٢٧) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق وتعليق أحمد صادق الملاح، لجنة القرآن والسنة؛ الكتاب ٦، ٢ ج (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٢٤٧.

(٢٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٢٠ ج (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ج ١٢، ص ٢٧١.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

ذلك حرامٌ عليه، ولا يحلّ الإصغاء إليه، بل يجب الإنكار عليه»[٣٠].

ويسرف القرطبي في حكمه على الشاعر نفسه، سواء كان متكسباً أم غير متكسب، فإنّ «الذي قد غلب عليه الشعر، وامتلأ صدره منه دون علم سواه، ولا شيء من الذكر ممن يخوض به في الباطل، ويسلك به مسالك لا تحمد له، كالمكثر من اللغط والهذر والغيبة وقبيح القول. ومن كان الغالب عليه الشعر لزمته هذه الأوصاف المذمومة الدنيئة؛ لحكم العادة الأدبية»[٣١].

إن هذه النظرة السلبية للشعر تجعله ـ لا ريب ـ يتقهقر، خاصة إذا علمنا أن أصحاب تلك النظرة هم الذين يحركون الساسة والمجتمع، ويتصرفون فيهما.

وقد انعكس ذلك على الشعراء أنفسهم، فكبتوا ما كان يجول في خواطرهم من صور وأخيلة، وهجر بعضهم الشعر، واشتغل بغيره، وذلك إما احتراماً لرأي الفقهاء، وإما خوفاً من التضييق الذي يلحق بهم. ولعل في الرسالة التي بعثها ابن خفاجة إلى أحد الفقهاء دليلاً على ذلك؛ إذ نجد ابن خفاجة يخاطب ذلك الفقيه بقوله: «ولولا أني نزهت سمعه عن الشعر، لأريته كيف حوك الطبع المهذّب، للوشي المذهّب، وكيف لفظ بحر الفكر للجوهر البكر، ولأطلعتُ في سماء معاليه نجوماً تنير، ورجوماً تبير»[٣٢].

وحقيق بالملاحظة قول ابن خفاجة «نزهت سمعه عن الشعر»، بكل ما تحمله كلمة «نزهت» من قيم سلبية، فلا ينزّه السمع إلا عن كلّ مرذول من القول مستقبح، والطريف في الأمر أن المنزّه هو أحد كبار شعراء ذلك العصر!! ولعل في ذلك مؤشراً إلى حجم ضغط الفقهاء الذي كان الشعراء يتعرضون له.

خامساً: موقف يوسف بن تاشفين وخلفائه من الشعر

نقلت كتب التاريخ الأدبي بشأن الثقافة عامة والشعر خاصة موقفين ليوسف بن تاشفين من الثقافة عامة، ومن الشعر بوجه خاص، وهما موقفان متباينان: ففي الموقف **الأول**، قرّب ابن تاشفين العلماء والمثقفين إليه، كما يُزعم؛ إذ

---

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٥٠.

(٣١) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٥١.

(٣٢) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق ٣، ج ٢، ص ٥٥٢.

«انقطع إلى أمير المسلمين من الجزيرة من أهل كلّ علم فحوله، حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم، واجتمع له ولابنه من أعيان الكتّاب وفرسان البلاغة ما لم يتفق اجتماعه في عصرٍ من الأعصار»(٣٣).

إن في تشبيه حضرة يوسف بن تاشفين بحضرة خلفاء بني العباس في صدر دولتهم ما لا يخفى؛ إذ بلغت الحركة العلمية والأدبية أوجها، حتى سُمِّيَ ذلك العصر ـ بحقٍّ ـ العصر الذهبي، ولا يجتمع كل أولئك الأدباء في حضرة أميرٍ لا يفهم ما يقال، أو لا يكون له دور في نقاشٍ أو جدل حول مسألة تُطْرَح، أو رأيٍ يُفَنَّد.

وفي مقابل هذا الموقف الإيجابي، ينقل بعض مؤرخي الأدب موقف يوسف بن تاشفين السلبي من الشعر؛ إذ رسم الشُّقُنْديُّ لابن تاشفين صورة هزلية، قوامها جهل ابن تاشفين بالعربية، وعدم تذوقه الشعر الفصيح، لجهله بمقاصد الشعراء، الأمر الذي جعل شعراء الأندلس يعرضون عن مدحه، لولا توسط المعتمد بن عبّاد، الذي سأله بعدما أنشده الشعراء: «أيعلم أمير المسلمين ما قالوه؟ قال: لا أعلم، ولكنهم يطلبون الخبز. ولما انصرف المعتمد إلى حضرة ملكه كتب له المعتمد رسالة فيها:

بنتم وبنّا فما ابتلّت جوانحنا شوقاً إليكم وما جفّت مآقينا

حالت لفقدكم أيامنا فغدت سوداً وكانت بكم بيضاً ليالينا

فلمّا قرئ عليه هذان البيتان، قال للقارئ: يطلب منا جواري سوداً وبيضاً؟ قال: لا يا مولانا، ما أراد إلا أن ليله كان بقرب أمير المسلمين نهاراً؛ لأن ليالي السرور بيض، فعاد نهاره ببعده ليلاً، لأن أيام الحزن ليالٍ سود. فقال: والله جيد، اكتب له في جوابه: إنّ دموعنا تجري عليه، ورؤوسنا توجعنا من بعده»(٣٤).

لقد صوّرت هذه المحاورة بين ابن تاشفين وكاتبه جهل الأول بمقاصد العرب من كلامها، كما بيّن جوابه الذي يريد إيصاله إلى ابن عبّاد جهله بطرائق التعبير العربي؛ لذا لم يكن غريباً أن يجعله الشقندي غرضاً لتهكمه وسخريته، إذ قال:

---

(٣٣) المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ١٤٤.

(٣٤) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ٣، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

«ليت العباس بن الأحنف قد عاش حتى يتعلّم من هذا الفاضل رقة الشوق!»[٣٥].

والحقّ أن في هذه الرواية ما يبعدها عن الحقيقة؛ ويتجلّى ذلك في متنها، إذ تنصّ كتب التاريخ على أن هذه المحاورة المزعومة وقعت عندما اجتاز المعتمد البحر إلى المغرب لملاقاة ابن تاشفين والاستنجاد به، فكيف يخاطب المعتمدُ ابنَ تاشفين بـ «أمير المسلمين»، وهو لقبٌ جُعِلَ ليوسف بعد قضائه على ملوك الطوائف، وتسلمه ملك الأندلس؟

ولا بد من الانتباه إلى أمرٍ آخر، يضعف هذه الرواية؛ ذلك أن الإسلام مرتبط بالعربية، فلا إسلام تاماً بلا عربية، فهي لغة القرآن، وإتقانها شرط في صحة الصلاة. وقد انتشرت العربية بانتشار الإسلام منذ أوائل الفتح، وصار المسلمون الأعاجم يقبلون على تعلّم لغة دينهم، وصار المتفقهون منهم من أبرع طلاب العربية نحواً وأدباً. وما سيبويه، وابن جنّي، ونفطويه، وأبو علي الشلوبين، إلا أمثلة على ذلك.

أفيعقل ـ والحال هذه ـ أن يكون يوسف بن تاشفين، وهو الملازم للفقيه عبد الله بن ياسين الجزولي وغيره من الفقهاء، حتى قرّبوه وجعلوه من المقدّمين، غير ملمٍّ بلغة العرب؟

فإن قيل: إن معرفة العربية للتعامل بها شيء، ومعرفتها بوصفها لغة أدبٍ شيء آخر؛ لما فيها من خروجٍ على مألوف الاستعمال، واتكائها على المجاز والاستعارة.

قلت: إن الفرق بين المستويين غير منكور، لكن من يعرف كيف يتلقى الطلابُ علومَ الدين يدرك أن هؤلاء الطلاب ليسوا بعيدين عن الاستعمالات الأدبية للعربية؛ فهم حين يدرسون القرآن الكريم وحديث الرسول (ﷺ)، لا بد أن يقفوا على ما فيهما من مجازات واستعارات. ثم إن نظرة في كتب أصول الفقه ترينا مدى اهتمامهم بالمجاز وضروب الكلام الخارجة عن الاستعمال الأصلي.

ولنا في الوثائق التاريخية أيضاً دليل على معرفة يوسف بن تاشفين العربيةَ؛ فقد نقل الأمير عبد الله، آخر ملوك بني زيري في غرناطة، في كتابه الموسوم بـ **التبيان**، صورة عن المجالس التي عقدها ملوك الطوائف مع يوسف بن

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

تاشفين، وسجّل الوقائع فيها حرفياً، وكان الحديث يدور بين الملوك وبين ابن تاشفين بدون وساطةٍ، ولا يكون هذا بدون معرفةٍ بالعربية[٣٦].

إذن، ما الذي حمل ابن تاشفين على قول ما قال في الشعراء؟ لا أراه فعل ذلك إلا استجابة لفتوى الفقهاء التي تحرّم سماع شعر التكسب، فإن الشاعر المتكسّب «لا يحلّ الإصغاء إليه، بل يجب الإنكار عليه». ومن هنا، نفهم إشارة ابن تاشفين الذكية (لكنهم يطلبون الخبز)، أي إنهم شعراء يتكسّبون بشعرهم، وكأنه يذكّر المعتمد بالموقف الفقهي من هذه الطبقة، وأنه لن يسمح بأن يكون لهم مقام في دولته.

وهكذا كانت سيرة من جاء بعده، فقد وضعوا الحُجّاب على الأبواب، ولم يجد الشعراء إليهم سبيلاً؛ ولذا توسّلوا بمن لهم حظوة عند أولئك الأمراء، فها هو ذا الأعمى التطيلي يكتب إلى مالك بن وهيب، يذكّره بأمره، ويرجو قيامه بشأنه لدى أمير المسلمين[٣٧]:

لعلّك قد أشجتك أخرى شكاية ... قضيتُ بأولاها نحيبي أو نحبي

رفعتُ بها صوتاً إذا شئت أحرقت ... بلابله ما انهلّ من دمعي السكب

وبين أمير المؤمنين وبينه ... مضايقة الحجّاب أو هيبة الحجب

وإذا ما أفلح الشاعر في الوصول إلى الأمير المرابطي، وجد نفسه محاصراً لا يستطيع البوح بكل ما يختلج في نفسه؛ لتبرم الأمير منه، فلا يجد الشاعر مندوحة من الاختصار. يقول ابن قزمان مادحاً ابن تاشفين[٣٨]:

لسْ لي إلا على سخاك تعويلْ

وانت وحدك ولسْ يوجد لك مثيل

ربّما ضرّك الكلام الطويل

أهْ نقطع كلامي جدّهْ بَعَدْ

(٣٦) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **التبيان في أقسام القرآن** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٣)، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٣٧) التطيلي، **ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته**، ص ١٤.

(٣٨) ابن قزمان، **ديوان ابن قزمان**، زجل ١٠٢/١٣، ص ٦٩٠.

سادساً: وصاية الفقهاء على المجتمع وانعكاساتها على الشعر

بعد أن ثبّت الفقهاء أنفسهم لدى أمراء المرابطين، فرضوا وصايتهم على طبقات المجتمع، عامّة وعلماء وشعراء.

وتتجلّى وصاية الفقهاء على عامة الناس في الفتاوى بتحريم كثيرٍ من العادات الاجتماعية السائدة في المجتمع الأندلسي يومذاك، كتحريم الطرطوشي شراء الحلوى احتفالاً بليلة القدر، وتحريم ابن الحاج تقديم الأطعمة والفواكه يوم عاشوراء، واعتبار ذلك بدعة، بل إنّ ابن عبدون نهى عن لعبة المقارع التي اعتاد عليها الأطفال، وكانت تحدث الهرج والصخب في الأزقة والشوارع[٣٩].

أمّا وصايتهم على العلم، فتظهر جلية عندما «قرّر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام، وكراهة السلف له، وهجرَهم مَنْ ظهر عليه شيءٌ منه، وأنه بدعة في الدين، وربما أدّى أكثره إلى اختلال في العقائد»[٤٠].

ولم يكتفِ الفقهاء بالقول، بل راحوا ينفذون عملياً تلك الفتاوى. ولعل محنة كتاب الإحياء خير دليل على ذلك، فقد جُمِعَت نسخ الكتاب وأُحرِقَت في سنة ٥٠٣هـ[٤١]، وظل الكتاب ملاحقاً إلى نهاية الدولة المرابطية[٤٢].

يضاف إلى ذلك تحكُّم الفقهاء، وجعلهم مذهب مالكٍ المذهبَ الوحيدَ، فلا يقبل غيره من المذاهب الإسلامية، بل إن من اتّبع غير مذهب مالك فقد اتبع هواه وركب رأسه[٤٣]، ولا يخفى ما في ذلك من تضييق على العقل وحجرٍ على التفكير.

أمّا وصاية الفقهاء على الشعراء، فتتمثّل في قسمين: أحدهما خاصّ، والآخر عامّ يشتركون فيه والمجتمع. فأمّا الوصاية الخاصة على الشعراء، فتتمثل في تقسيم الفقهاء الشعر، وجعلِ بعض أقسامه حراماً، كشعر التكسب، ووصمهم

---

(٣٩) انظر ذلك وكثير من الأمثلة في: إبراهيم القادري بو تشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص ٨٦ ـ ١٠١.

(٤٠) المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص ١٥١.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٤٢) انظر نصّ الرسالة التي بعثها تاشفين بن علي لفقهاء بلنسية في: حسين مؤنس، «نصوص سياسية،» **مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية** (مدريد)، السنة ٣، العدد ٣ (٥٢٠ ـ ٥٤٠هـ/ ١١٢٦ ـ ١١٤٥م)، ص ١١٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

الشاعر المتكسِّب بأنه ملازم للأوصاف المذمومة، وتحديدهم الموضوعات التي ينبغي للشعراء أن يقولوا شعرهم فيها، كشعر الزهد والدعوة إلى الله، والحث على التقوى، أي إنهم أرادوا تحويل الشاعر إلى خطيب واعظ، ولا يخفى ما في ذلك من تضييق على الشاعر، وحبس الملكة الإبداعية لديه.

ويبدو أن الفقهاء كانوا يستعملون سلطتهم فعلاً، فـ «يؤذبون» من يخرج من الشعراء على ما رسموه، وهذا ما يفهم من قول ابن قزمان[٤٤]:

لــــولا مــــا أنــــتَ قــــاضٍ ونــــخــــاف أن نــــؤذب
كــــنــــقــــول الــــخــــطْ يــــسو ســــف وهْ الــــحــــق لــــيــــعــــقــــوب

وأمّا الوصاية العامّة التي طبقها الفقهاء على الشعراء وغيرهم من طبقات المجتمع، فتتمثّل في ملاحقة الفقهاء كل ما يتعارض ـ حسب رأيهم ـ والشريعة الإسلامية، وبخاصة الخمر والخمارات، وقد بدا ذلك واضحاً في رسالة «أمير المسلمين» إلى فقهاء بلنسية؛ إذ أمرهم بملاحقة الخمر وإراقة دنانها[٤٥].

ولقد طبّق الفقهاء العقوبة على شارب الخمر، وتفننوا في العقوبات، حتى إن الفقيه ابن العربي ظل «يوالي التشدّد والتسلّط حتى ثقل على الفساق والأشرار فهاجوا»[٤٦]. وينقل ابن عذاري صورة من تشدد ابن العربي، واختراع أنواع العقوبات، فقد «كان له في عقاب الجناة اختراعات مهلكات ومضحكات، فانتدب أنفساً جمّة صلباً وضرباً، وسيق إليه أحد الزَّمَرَة[٤٧] فأمر بضرب يديه وثقب شدقيه، فانبطلت الحكمة عليه»[٤٨].

في هذا الجو المشحون بالخوف، لا يستطيع شاعر أن يطلق لنفسه العنان، فيشرب أو يتخيّل أنه يشرب، ويبوح بمكنونات نفسه، خاصة بعد أن حُرِمَ من الحانات. والمتتبع لحركة الأدب العربي يجد أن كثيراً من الأدب الراقي إنما ارتبط بالخمر، سواء في وصف حانات الخمر وما يجري فيها، أم في وصف مجالس

---

(٤٤) ابن قزمان، **ديوان ابن قزمان**، زجل ٤٤/ ٥، ص ٣٠٦.

(٤٥) مؤنس، المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٤٦) أبو عبد الله محمد بن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال، ٤ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧)، ص ٩٤.

(٤٧) الزَّمَرَة ككفرة وفَسَقَة، من يستعملون الزَّمر، وهو آلة موسيقية.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٩٣.

الشراب الخاصة وما يدور فيها من لهو وعبث بالقيان وغيرهن. كما يجد المتتبع للشعر العربي في أزهى عصوره أن كثيراً من الشعراء صرفوا همتهم في وصف الخمر وأنواعها، وما تفعله بالشارب إذا دارت في رأسه. وإنّ نظرة في ديوان أبي نواس أو الحسين بن الضحاك ـ على سبيل المثال ـ لتبرهن على ذلك.

من هنا، نفهم السبب في الحرب المشتعلة بين الفقيه والشاعر، تلك الحرب التي كانت الخمر محورها، يقول ابن قزمان[٤٩]:

بيني وبين الفقي جاري فالكاس حروب

في ايام الخس والبسباس تحلا الذنوب

ونرى ابن قزمان يحذّر أصحابه ورفاقه في الشرب، ويوصيهم بالكتمان؛ كي لا يسمع الفقيه خبر سكرهم[٥٠]:

اسكت اسكت هذا الخبر يمضغ

وقلادةُ في عنق من بلغ

إنْ دراها محمد بن أصبغ

خمسُ مت سوط يحشر البراح

ويبيّن ابن قزمان في هذا الزجل نفسه تدخُّلَ الفقيه، وتحقيقه مع الناس؛ ليتأكّد إن كانوا قد شربوا الخمر أم لا، ولا يبخل ابن قزمان بتقديم النصيحة إلى من يقوده سوء حظه فيقف مع الفقيه هذا الموقف[٥١]:

وإذا كنت مع فقيه أو إمام

ويقولك: شربت قط مدام؟

قُلْ: اشْ نهُ يا فقي ذا الكلام؟

بالله ما ذقت قط شراب تفاح.

ويبدو أن ابن قزمان ـ لفرط ولعه بالخمر ومعاقرتها ـ امتلك الدربة في

---

(٤٩) ابن قزمان، **ديوان ابن قزمان**، زجل ٧١/٣، ص ٤٦٠.

(٥٠) المصدر نفسه، زجل ٩٤/٤، ص ٦٣٠.

(٥١) المصدر نفسه، زجل ٩٤/٨.

مراوغة الفقيه؛ لذا يعلن صراحة أنه لا يخشاه، كما يعلن أنه سيظل يشرب الخمر، ولو وقف على رأسه الفقيه الغزالي نفسه(٥٢):

يـخـشـى الـفـقـيـه كـل مَـن لا يَـذْرُبْ
أنـــا نـــوقّـــر فـــقـــيـــه أو نـــهـــرُب؟
جـــقـــجـــقـــة أم الـــذي لـــس يـــشـــرب
لـــو كـــان عـــلـــى راســـي الـــغـــزّالـــي.

إن هذا التحدي السافر الذي واجه به ابن قزمان سلطة الفقهاء هو الذي حملهم على الحكم عليه بالقتل، لولا تدخل محمد بن سير الذي أنقذه(٥٣):

لـــلـــقـــتـــل كـــان رفـــعـــنـــي	ولـــد ابـــن الـــمـــنـــاصـــف
وعـــلّـــمـــنـــي مـــنـــافـــق	وحـــســـبـــنـــي مـــخـــالـــف
لـــس عـــنـــدك مـــصـــيـــبـــة	لـــو خـــرج روحِ واقـــف
ونـــرى الـــســـيـــف بـــعـــيـــنـــي	لـــقـــطـــوع راســـي يُـــجـــبَـــذ

سابعاً: أثر البيئة الفقهية في الصور الشعرية

تحدثت في ما مرّ عن تركيز فقهاء المرابطين على الفروع الفقهية في مذهب مالك، وأنهم قدّموا تعلمَ تلك الفروع على كل درسٍ آخر، حتى نُسي النظر في القرآن والحديث، على حدّ تعبير عبد الواحد المراكشي.

ومن البدهي أن يكون لهذا التوجّه الفقهي أثر في شعر تلك المرحلة، خاصّة إذا علمنا الوصاية التي فرضها أولئك الفقهاء على الشعراء، وتحديدهم ما يجوز وما لا يجوز في الشعر.

وقد برز كثير من الصور الشعرية مرتبطاً بالأحكام الفقهية، كالصلاة والصيام والحج وغيرها، ومن ذلك على سبيل التمثيل قول ابن خفاجة(٥٤):

---

(٥٢) المصدر نفسه، زجل ٢٢/ ٤، ص ١٦٦.

(٥٣) المصدر نفسه، زجل ٤١/ ٢، ص ٢٨٦.

(٥٤) أبو إسحق إبراهيم بن خفاجة، **ديوان ابن خفاجة**، تحقيق السيد مصطفى غازي (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠)، ص ٢٤.

يـا رُبَّ قـطـرٍ جـامـدٍ حـلّـى بـه   نـحـر الـثـرى بَـرَدٌ تـحـدّر صـائـبُ
حـصَـبَ الأبـاطـحَ مـنـه مـاءٌ جـامـدٌ   غـشّـى الـبـلاد بـه عـذابٌ ذائـبُ
فـالأرض تـضـحـك عـن قـلائـد أنـجـمٍ   نُـثِـرَت بـهـا والـجـوُّ جـهـمٌ قـاطـبُ
فـكـأنّـمـا زنـت الـبـسـيـطـة تـحـتـه   فـأكـبَّ يـرجـمـهـا الـغـمـام الـحـاصـبُ

لقد أحسن ابن خفاجة وهو يرسم صورة البرد النازل على الأرض، تلك الصورة المتلألئة الطافحة بالجوهر المنثور على الأرض، لكنه اعتسف الطريق؛ إذ أخرج المتلقي إلى صورة بشعة مستكرهة تنقله إلى جو الزنا والخيانة، بكلِّ ما يحمله ذلك الجو من معانٍ قبيحة، لينهي الصورة بجوٍّ أشدّ قتامةً، وهو الرجم المؤدِّي إلى الموت.

ويظهر أثر البيئة الفقهية كذلك في قول ابن خفاجة:

ألا طـمَّ بـحـرُ أَتِـيٍّ طـمـا   وأجـرى كـفـيٌّ سـمـاءٍ تـجـودْ
فـأهـوتْ تـخِـرُّ هـنـاك الـبُـنـى   كـمـا تـتـلـقـى الـمـلـوكُ الـوفـودْ
وبـاتـت كـأنَّ عـلـيـهـا صـلاةٌ   فـبـعـضٌ ركـوعٌ وبـعـضٌ سـجـودْ

لقد صوّر ابن خفاجة هذا البناء الذي طما عليه السيل، فأخذت شرفاته تتهاوى الواحدة تلو الأخرى بالمصلي الذي يهوي، مرة راكعاً وأخرى ساجداً، ووجه الشبه الملحوظ هنا هو حركة الاثنين فقط، بدون ملاحظة أن المصلي يخرّ راكعاً وساجداً بإرادته، بينما تتهاوى تلك البنى مكرهةً بسبب السيل الذي غمرها.

ومن الصور التي أثرت فيها بيئة الفقهاء، قول ابن خفاجة بعد استرجاع بلنسية من يد العدو(٥٥):

وأقشعَ الكفرَ قسرا عن بلنسيةٍ   فانجاب عنها حجابٌ كان منسدلا
وطهَّرَ السيف منها بلدةً جُنُبا   لم يجزها غير ماء السيف مغتسلا

وتتكرر صورة الصلاة عند شعراء تلك الحقبة، كما يتجلى ذلك عند

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

الأعمى التطيلي، فها هو ذا يتحدث عن قصائده التي ساقها في ممدوحه علي بن يوسف بن تاشفين قائلا[٥٦]:

أنا ممن أهدى إليك القوافي ... غير وحشية ولا أغفالِ
كنجوم السماء يطلعن في الكتب ... ويغربن في صدور الرجال
جادها في بلادها رائدُ الوبل ... فأغنى عن نُجْعَةٍ وارتحال
وأقيمت لها الصلاة بذكرا ... ك فكانت صلاتها في الرحال

ويقول في مدح ابن حمدين:

أعِدْ نظرةً في صادق الودّ غضّه ... يواليك إلظاظ الحجيج بزمزمِ
تيمّمَ حتى عاينَ الماءَ مطلقاً ... فهل تُجزِيَن عنه صلاة التيمّم

وفي مدح الشخص نفسه، أعني ابن حمدين، يقول ابن قزمان[٥٧]:

لا سرور لحدّ إلا ... أن يديم الله سرورك
لمن يرى في وجه احد نور ... حتى يستضي بنورك
من طلب كسب المعالي ... وامتنع من ان يزورك
هذا بحال من اسقط ... فالصلاة تكبير الاحرام

ومن مظاهر تأثير الفقهاء في الشعراء مخاطبة الشعراء إياهم بمصطلحاتهم الفقهية، إذ تتردّد على ألسنة الشعراء الكثير من المصطلحات والتعبيرات التي يتداولها الفقهاء، ومن ذلك قول أبي بكر الخولاني المنجّم، يشفع لأحد السكارى[٥٨]:

إنّ درْءَ الحدودِ بالشُبُهاتِ ... لَحديثٌ رواه كلُّ الثقاتِ
ما أراه إلا تناول تفا ... حاً فنمَّتْ عليه في الطرقاتِ
نفحات التفاحِ والراحِ والأتـ ... ـرجُ للمرء جِدُّ مشتبهاتِ
فبتلك الشمائل المخجلاتِ الروضَ ... غِبَّ الغمائم الهاطلاتِ

---

(٥٦) التطيلي، ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته، ص ١٠٥.

(٥٧) ابن قزمان، المصدر نفسه، زجل ٩٧/٦، ص ٦٥٨.

(٥٨) ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق ٤، ج ١، ص ٣٥٧.

وبحلمٍ إليهِ مذْ كنتَ تُعْزَى وبصبرٍ تُعْزَى لهُ وأناةٍ
اعفُ عنه وأعفهِ من ثمانينَ تدمّي أعطافه الماثساتِ

وأقِلْ ذنبه وعثرته فهو بمرآةٍ من ذوي الهيئات

ويلاحظ في هذا المقام أنه كلّما ازدادت صلة الشاعر بالفقيه ازدادت الصور المستوحاة من البيئة الفقهية عنده، ولعل هذا ما يفسر شيوع هذه الصور في شعر ابن خفاجة إذا ما قارنّاه بالأعمى التطيلي وابن قزمان.

ثامناً: صورة الفقيه في الشعر المرابطي

تحول الفقهاء في عصر المرابطين ـ بسبب سيطرتهم على مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية ـ إلى موضوع شعري مستقل؛ إذ صار الناس ـ ومن بينهم الشعراء ـ يقصدونهم بغية الحصولَ على بعض المال، أو الوصول إلى درجات عالية في المجتمع.

وكان من البدهي أن تدبّج المدائح فيهم، وأن يُضفَى عليهم كثير من النعوت والصفات الإيجابية في سبيل استدرار ما في أيديهم، خاصة إذا علمنا حالة الجوع والحرمان التي يمرّ بها الشاعر، وحاجته إلى الفقيه الذي بيده كلّ شيء، يقول ابن قزمان:

يا فقي القمح غالي والدقيق أغلى واغلى
والبطن كما في علمك بلا خبز لسْ يتخلّى
وغداً لا شك نسعى إلا ان كان شي من الله
فإذا اعطيت بفضلك بالنبي عجّل وروّح

وربّما أعرض أولئك الفقهاء عن بعض الشعراء القاصدين، أو رأى الشعراء سيطرة الفقهاء على كل شيء، فغاظهم ذلك، وثاروا عليهم، ونعتوهم بأسوأ النعوت.

وبين المادح والهاجي تتجلى صورة الفقيه تلك الأيام، وسأستعرض أولاً صفات الفقيه الإيجابية:

لقد أضفى الشعراء على ممدوحيهم من الفقهاء نعوتاً إيجابية كثيرة، منها التقدم في العلم، وسعة الحفظ، والشجاعة والإقدام، والجود والكرم، وغيرها.

إن هذه الصفات مبثوثة في كثير من القصائد الطوال، بل لا تكاد تجد ناظماً ولا شاعراً في ذلك العصر لم يتعرّض لمدح فقيه من الفقهاء.

أما صفة العلم، فقد ركّز عليها الشعراء، وجعلوها أولى صفات الممدوح؛ إذ بهذه الصفة يتميز الفقيه من غيره، كما يستحق بها أن يتقدم على غيره من الفقهاء، فيكون قاضياً أو ما شابه ذلك، يقول ابن خفاجة مادحاً الفقيه ابن حمدين[٥٩]:

أحسنْ بقرطبةٍ وقد حملت به ... حسن الفتاة ولبس خلق العانس

وتتوَّجتْ بمنار علمٍ ساطعٍ ... قد قام فوق قرار دينٍ آنسِ

ويقول الأعمى التطيلي[٦٠]:

إيهٍ أبا بكرٍ وهذي المنى ... تَفْتَنُّ منها في أفانينِ

يا جملةَ العلمِ وتفصيلَهُ ... من كلِّ مفروضٍ ومسنونِ

إنْ جيءَ قومٌ بدواوينهم ... فأنتَ ديوان الدواوينِ

وإذا كانت صفة العلم في ما تقدّم من أبياتٍ مطلقةً، فإنها أكثر تحديداً عند ابن قزمان، فالعلم كامنٌ في حفظ المتون، يقول في مدح الفقيه أبي يونس بن مغيث[٦١]:

ويحفظ المدوَّنْ ظاهر

ولَسْ لعلمه بالسُّنة آخر

افخرْ فإنْ معك مفاخر

بالله يا أخي غاية ما ابقيت

ويقول في مدح فقيهٍ آخر[٦٢]:

واذا اتكلّم لَسْ يغلبْ غالبْ

---

(٥٩) ابن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، ص ١٥٤.

(٦٠) التطيلي، ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته، ص ٢٢١.

(٦١) ابن قزمان، ديوان ابن قزمان، زجل ١٨/٨، ص ١٢٨.

(٦٢) المصدر نفسه، زجل ٢٠/٢٦، ص ١٥٢.

بـيـن يـديـه يـرجـع ابـن بـجّـا طـالـب

والـحـديـث يـدري مـن أمـرُ غـرايـبْ

تـراه «قـال مـسـلـم» و«قـال الـبـخـاري»

فالفقهاء ـ حسب تعبير ابن قزمان ـ ليسوا فلاسفة فحسب، وإنّما هم معلمون أيضاً يتعلم منهم طلاب من فلاسفة ذلك الزمان، كابن باجّة. يضاف إلى ذلك حفظهم كتب الصحاح، وبخاصة صحيح مسلم وصحيح البخاري، كما لا تخفى الإشادة بحفظ كتاب **المدونة** عن ظهر قلب، وهو كتاب في الفقه لمالك.

أما الصفة الأخرى التي يضفيها الشعراء على ممدوحيهم من الفقهاء، فهي صفة الشجاعة؛ فالفقيه فارس حربٍ مقدام، مرهوب الجانب، يقول الأعمى التطيلي مادحاً الفقيه ابن حمدين[٦٣]:

الـمُـغـلّـى مـن الـقـداح وذو الأثـرِ الـمـحـلّـى بـيـن الـواضـي الـرقـاقِ

وقـريـع الأيـام ذو نـجـدةٍ تـمـضـي وشـمـس الـنـهـار فـي الإشـراقِ

أسَـدٌ يـمـلأ الـعـريـن مـن الـبـأ سِ وطـودٌ يـحـمـي مـن الإمـلاقِ

وفـتـى مـثـلـمـا يـشـقُّ عـلـى الـحـسـادِ مـاضٍ يـوم الـكـريـهـة واقِ

ويقول ابن خفاجة في مدح الفقيه أبي أمية[٦٤]:

فـمـا شـئـتَ مـن سـيّـدٍ أيّـدٍ يـصُـدُّ الـعِـدى ويـسـدُّ الـثُّـلَـمْ

يـغـار ويـمـنـع مـن غـارةٍ فـيـحـمـي الـحـريـمَ ويـرعـى الـحـرمْ

يـسـدُّ حـتـى صـدور الـقـنـا ويـضـرب حـتـى رؤوس الـبُـهَـمْ

وإنما ركز الشعراء على إبراز صفة الشجاعة في ممدوحيهم من الفقهاء؛ لأن هؤلاء الفقهاء كانوا يخرجون للحرب، ويشاركون في القتال إلى جانب الأمراء الملثمين[٦٥]. ويصف ابن قزمان خروج الجيش وقتال «رذمير»، ويبيّن

---

(٦٣) التطيلي، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٦٤) ابن خفاجة، **ديوان ابن خفاجة**، ص ٢٤٢.

(٦٥) انظر خبر خروج أبي بكر بن العربي، واستشهاد بعض الفقهاء في وقعة (كتندة) سنة ٥١٤هـ في: المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٤، ص ٤٦١.

مكانه في ذلك الجيش؛ إذ لم يفارق الوزير ولا الفقيه[٦٦]:

وأنا على فرس بشيابي الكبار
بين وزير وبين فقيه لمن نزول بَلْقار

والعدل من صفات الفقيه التي لا تفارقه، وإنما يُعرف العدل باقترانه به. يقول ابن خفاجة مادحاً أبا أمية[٦٧]:

عدلٌ يظلُّ بظلّه ذئب الغضا جارا هناك لظبية الوعساء
وكفاهما أن يخلوا بأراكةٍ عند المقيل ويشربا من ماء

فعدل الممدوح لم يشمل البشر فحسب، بل تعداهم ليشمل البهائم التي تخلّت عن طبيعتها القائمة على الافتراس.

أما الصفة التي يتفنن الشعراء في إبرازها في الممدوحين، فهي صفة الكرم والجود؛ إذ هي صفة نجدها في كلّ فقيهٍ ممدوح، وإنما ركّز الشعراء على هذه الصفة الحميدة بغية أن يجود عليهم الممدوحون، وفي ذلك يقول ابن خفاجة مادحاً الفقيه أبا أمية[٦٨]:

وحسبك من أوحدٍ أمجدٍ تباهي به العرب صِيدَ العجم
سنيّ العطايا حفيّ التحايا عليّ السجايا وفيّ الذمم
يُنوِّر بالبشر أخلاقه ويجري بكفيه ماء الكرم
ويهتزّ للضيف خدّامه وتعدي سجايا الموالي الخدم
فزره تزر روضةً غضّةً وحيِّ تجد هِزّة الروضِ ثَمّ

ويقول في مدح الفقيه أبي العلاء بن زهر[٦٩]:

ولله درُّ أخي سؤددٍ رسا هضبةً وسرى كوكبا
وتعشو الضيوف إلى ناره ويمثل رضوى إذا ما احتبى

(٦٦) ابن قزمان، **ديوان ابن قزمان**، زجل ٨٦/ ١٠، ص ٥٥٨.
(٦٧) ابن خفاجة، **ديوان ابن خفاجة**، ص ٢٠.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٠.

وتعشو الضيوف إلى ناره ... فتلقى هناك ألا مرحبا

أما الأعمى التطيلي فيقول في الفقيه ابن حمدين[٧٠]:

أريحيٌّ تراه يهتزّ للبذ ... لِ اهتزاز القضيب للإيراقِ

راكدٌ مثل صفحة الماء أورى ... عن ذكاء كالنار في الإبراق

مستبدٌ بالمجد هشٌ إلى الجو ... دِ مطيقٌ للأمر غير مطاق

دربٌ بالإحسان مُثْرٍ من الحسـ ... ـنى أقام العلا على كلِّ ساق

وكفيلٌ بالعدل والجود مشدو ... دُ الأواخي ممزّق الإملاق

فإذا أبطأ الممدوح بالكرم على الشاعر، عاتبه هذا الأخير وذكّره بحاجته، فلما أبطأ ابن حمدين على الأعمى قال[٧١]:

أبا قاسم خذها عتاب تذلّلٍ ... وربّتما كانت عتاب تبرّمِ

أتمضي الليالي لا تقضّي مآربي ... ولو شقّني همي بها وتهمّمي

أجدّك لم تعجَبْ لجدب مسارحي ... بحيث رأيت الروض رطب التنمنم

وكم نطفةٍ من ماء وجهي أرقتها ... بوديَ لو أني أرقتُ لها دمي

وما لمت نفسي يوم جئتك مادحا ... ولكنه من يحرم الله يُحْرَمِ

أأكسر قوسي بعد علمي بأنني ... رميتُ فما أخطيت شاكلة الرمي

هذا وقد صبَّ بعض الشعراء جام غضبهم على الفقهاء، وهم يرونهم يثرون على حساب الفقراء، ويرونهم لا يتورعون عن قبول الرشى، والحكم بما لم ينزل الله به سلطاناً، ولذلك فالفقهاء ـ في نظر الشعراء ـ سرّاق للمال، لا يستحقون المناصب التي وضعوا فيها.

ومن الصفات السلبية التي ألصقها الشعراء بالفقهاء اتخاذ الفقهاء من العلم وصورة الزهد طريقاً لنهب الناس، يقول ابن خفاجة في هذا المعنى[٧٢]:

---

(٧٠) التطيلي، **ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته**، ص ٨٦.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٧٢) ابن خفاجة، المصدر نفسه، ص ١٥٥، وانظر رأي الغزالي في فقهاء عصره في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٩)، الملحق، ص ١٣.

درسوا العلوم ليملكوا بجدالهم   فيها صدور مراتب ومجالس
وتزهّدوا حتى أصابوا فرصةً   في أخذ مال مساجدٍ وكنائسِ

وفي المعنى نفسه يقول أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن البني[٧٣]:

أهل الرياء لبستمُ ناموسكم   كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتم الدنيا بمذهب مالكٍ   وقسمتم الأموال بابن القاسم
وركبتمْ شهب الدواب بأشهبٍ   وبأصبغٍ صبغت لكم في العالم

أما الصفة السلبية الثانية في الفقهاء، فهي صفة الجشع، التي سوّغت لهم الإفتاء حسب مصالحهم الخاصة، فهم يضيّقون على من لا يملك شيئاً، أمّا من يقدم لهم الرّشى فإنهم يفتونه بما يوافق مصلحته، وفي هذا المعنى يقول ابن الطراوة[٧٤]:

إذا رأوا جملا يأتي على بُعُدٍ   مدّوا إليه جميعا كفّ مقتنصِ
إنْ جئتهم فارغا لزّوك في قَرَنٍ   وإن رأوا رشوةً أفتوك بالرخَصِ

وقد هُجي الفقهاء بصفةٍ ثالثة، وهي النجاسة، فإنّهم أنجاس حتى إن ظِل أحدهم لينجس الشمس، وحتى إن الوضوء ليبطل بمجرد ذكر اسم الفقيه. يقول أبو بكر يحيى بن سهل اليَكّيّ ـ هجّاء المغرب ـ[٧٥]:

أعدِ الوضوء إذا نطقت به   متذكّرا من قبل أن تنسى
واحفظ ثيابك إن مررتَ به   فالظلُّ منه ينجّس الشمسا

وقد نُعِتوا بصفةٍ أخرى وهي النحس، فمتى دعوا بحاجة وقع ضدُّها، فقد خرج الفقهاء «ليستسقوا على أثر قحطٍ، في يومٍ غامت سماؤه، فزال ذلك عند خروجهم، فقال ابن الطراوة:

خرجوا ليستسقوا وقد نشأتْ   بَحْريَّةٌ ممّن بها الشُّحُ

(٧٣) المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص ١٥٠.

(٧٤) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، **تحفة القادم**، أعاد بناءه وعلّق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٨٦)، ص ١٨.

(٧٥) ابن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب**، ج ٢، ص ٢٦٧.

حتى إذا اصطفوا لدعوتهم ... وبدا لأعينهم بها نضح
كشف الغمامُ إجابةً لهم ... فكأنما خرجوا ليستصحوا»[٧٦]

وأخيراً فإن اليكيّ يجمع خصال الفقهاء قائلاً[٧٧]:

ثماني خصالٍ في الفقيه وعرسه ... وثنتان والتحقيق بالمرء أليَقُ

. . . . . .

ويكذبُ أحياناً ويحلف حانثاً ... ويكفر تقليداً ويرشي ويسرق
وعاشرة والذنب فيها لأمّه ... إذا ذُكِرَت لم يبقَ للشتم منطقُ

خاتمة

بقيت مفارقة واحدة لا بد من الوقوف عندها؛ فإنّ كثيراً من أولئك الفقهاء الذين عرضنا لموقفهم المتشدد من الشعر والشعراء كانوا شعراء كذلك! وإن من يتتبع كتب التاريخ الأدبي، كـ **المطمح** و**الذخيرة** و**النفح** وغيرها، يجد كثرة كاثرة من شعر أولئك الفقهاء، فكيف يمكن التوفيق بين رأيهم وفعلهم؟

تلك دراسة ينبغي أن تكون مستقلة، يُبْحَثُ فيها موضوع «شعر الفقهاء» بعد جمعه من مصادره، وتقسيمه حسب موضوعاته، ودراسة أساليبه، ولعلّ مثل تلك الدراسة تتكفّل بحل المفارقة المشار إليها..

(٧٦) ابن الأبار، المصدر نفسه، ص ١٩.

(٧٧) ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٧.

الفصل الخامس عشر

خطاب الكُدية من الإقامة خارج الجماعة إلى نهاية التاريخ: بلاغة الحِجَاج في مقامات الحريري

هيثم سرحان

أولاً: المقاربة اللسانية التداولية

لعل الحديث عن إفادة النقد الأدبي من اللسانيات أصبح من نافلة القول؛ إذ إنَّ اللسانيات، بمختلف اتجاهاتها ومدارسها، قدّمت مقترحات مثمرة في تحليل النصوص والخطابات على اختلاف موضوعاتها ومضامينها. ولا ريب في أن النقد العربي المعاصر استطاع الانتفاع من صعود اللسانيات، وتمكّن من توظيف برامجها في سبيل ترقية المعرفة النقدية ومناهجها في تحليل النصوص والخطابات[١].

وتُعدّ التداولية البراغماتية أكثر اتجاهات اللسانيات حداثة وفاعلية، ويقوم هذا الاتجاه على مبدأ تضافر العلوم المعرفية، ذلك بأن اللسانيات شهدت انفتاحاً في برامجها وتوسّعاً في آفاقها أدّى إلى الإحاطة بالحدث اللساني في

(١) لقد عُقد كثير من الندوات والمؤتمرات العربية لتجلية هذه المسائل، وصدرت مجلات عربية في غير عاصمة ومدينة عربية تُبشّر بالمشروع اللساني. كما أُنجزت ترجمات كثيرة ومهمة في حقل اللسانيات، فضلاً على المختبرات اللسانية، والدوريات العلمية المهمة، وهذه المسائل لا يمكن حصرها واستقراؤها في هذا المقام. لكن يمكن الإشارة، للتمثيل، إلى كتاب: توفيق الزيدي، **أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث من خلال بعض نماذجه** (تونس؛ طرابلس الغرب: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤).

مداراته التي تتجاوز البناء اللغوي المجرّد[٢]. وتُعرف التداولية بوصفها العلم الذي يبحث في قوانين لغة الخطاب، ونظراً إلى تعدد قوانين الخطاب وتعدد استراتيجياته، فقد طرأ على التداولية التي بدأت بداية فلسفية ضربٌ من الانقسام أدّى إلى خلخلة مجالها ووضعها الاختصاصي، فنشأت على هامشها تداوليات يحاول كلُّ اتجاه في داخلها أن يُقارب الحدث اللساني من وجهة معينة.

إن تشعّب التداولية وانقسامها إلى تداوليات يُعسّران من القبض على حدودها المفاهيمية التي تلتبس فيها الصفات بالأشياء، وتشتبك فيها التصوّرات بالمقاصد[٣]، بيد أن هناك حدوداً أولية يمكن الاطمئنان إليها، فالتداولية، كما ورد في الموسوعة الكونية، مجموعة من البحوث المنطقية اللسانية التي تؤمّن أدواتٍ تمكّن من دراسة اللغة من جهة الانسجام بين التعابير الرمزية والسّياقات المرجعية والمقامية والحَدَثية والبشرية[٤].

ويرى ديلر (Diller) وريكاناتي (Recanati) أن التداولية دراسة تهتمّ باللغة في الخطاب من خلال كشف الرسوم والعلامات الماثلة فيه، بغية توكيد طابعه التخاطبي. وبهذا المعنى، فإن التداولية تدرس اللغة بوصفها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية[٥]. ذلك أن اللغة، حسب علماء التداولية، متعددة المعاني، الأمر الذي يجعلها تتمتع بثراء المستويات المعرفية والدلالية التي تتيح لها تأدية وظائفها التواصلية وإنجازها على نحو فاعل[٦].

وخلافاً للبنيوية التي ترى في اللغة بنية مفصولة عن المقاصد والمعاني، فإن التداولية ترى أن اللغة وُجدت لإنتاج المعنى وتحقيق التواصل[٧]. وتأسيساً على هذا، فإن توليد الدلالة ووضع العلامات اللسانية يُقسم إلى ثلاث علاقات متقاطعة وهي: العلاقة الدلالية (علاقة العلامة بالأشياء)، والعلامة التداولية

---

(٢) انظر: فيليب بلانشيه، **التداولية من أوستن إلى غوفمان**، ترجمة صابر الحباشة (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٦.

(٣) انظر: الطاهر لوصيف، «التداولية اللسانية،» **مجلة اللغة والأدب** (جامعة الجزائر)، العدد ١٧ (٢٠٠٦)، ص ٦ ـ ٩.

(٤) انظر: بلانشيه، المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(وهي علاقة العلامات بالمتخاطبين أو «المؤولين»)، والعلاقة الإعرابية (وهي العلاقة القائمة بين العلامات نفسها)[٨].

وبالجملة، فإن التداولية تنظر إلى اللغة بوصفها نسقاً يعبّر عن توظيف المتكلم واستعماله اللغة للتعبير عن أفكاره والكشف عن غاياته، وهي عملية تتم بعبور الكلام من قناة المواضعات التي أنتجتها الجماعة اللغوية، ومن السُّنن اللغوية التي أنتجتها كلّ ثقافة. بيد أن عملية التوظيف والاستعمال ليست آلية وانتقائية، وإنما هي عملية إبداعية فاعلة يسهم فيها المتكلم بإنتاج علامات خاصة به، وذلك لأنها اختيار دقيق للرصيد اللغوي، وانتخاب للدلالات التي توافق مقاصده وتعبّر عن أفكاره وعلاماته الخاصة التي تميزه من أفكار الآخرين وعلاماتهم[٩]. وهذا يعني أن الدلالات اللغوية ليست محايدة ومنجزة وثابتة ونهائية، بل إنها تتأثر بشروط استعمال اللغة ومقاصد المتخاطِبين وأهدافهم واستراتيجياتهم[١٠].

إن مبدأ اللسانيات التداولية الأساسي يقوم على أن وظيفة اللغة الأساسية تكمن في تحقيق التواصل بين طرفي الخطاب، وأن فعل التواصل لا يتحقق إلا عبر عملية شاقة من التخاطب الذي يسعى إلى تحديد الموضوع وتعيين الدلالات والاتفاق بشأن الملفوظات، وحسم مرجعيات العلامات، وتوضيح المقاصد، وتحييد الغموض، واستبعاد العناصر اللسانية المعطِّلة للتواصل. ولعل أبرزَ أثر تسعى اللسانيات التداولية إلى القبض عليه هو التأثيرات التي تنتجها اللغة في فعل التواصل اللساني، ولا يتحقق ذلك المطلب إلا برصد الأدلة والعلامات والتعابير اللغوية التي يعبّر بها المتكلم عن مقاصده وغاياته، ويندرج في هذا الإطار محمول العلامات والتعابير اللغوية الدلالي، والشحنات الثقافية، والإحالات المعرفية والتاريخية والدينية والأدبية التي تعزز موقع المتكلم، وتجعله يمارس ضرباً من التمركز والاستعلاء على المخاطب. وبعبارة أخرى، فإن ما يوظفه المتكلم في سياق التواصل اللساني، من علامات وآثار وعبارات ووسائل وأساليب تعبّر عن مقاصده من جهة، وعن رغبته في التأثير في المخاطب وحسم التواصل

---

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٩) انظر: آن روبول وجاك موشلار، **التداولية اليوم: علم جديد في التواصل**، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني؛ مراجعة لطيف زيتوني، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣)، ص ٢٢.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

الخطابي لصالحه من جهة أخرى، يندرج في إطار اللسانيات التداولية[١١].

ثانياً: مدار المقاربة وسؤالها

تهدف هذه المقاربة إلى رصد البنية الحجاجية في مقامات أبي محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان البصري، المعروف بالحريري (٤٤٦ ـ ٥١٦ هـ)[١٢]، وهي مقامات تمثل فرادة استثنائية في مدونة الأدب العربي؛ إذ إنها «ملأت الدنيا وشغلت الناس» قديماً وحديثاً، وأحدثت جدلاً كبيراً في تلقيها وشرحها وتداولها ونسخها ووجوه إعجازها[١٣]. وبهذه الصفة، فإن المقاربة ستتوجه إلى تحليل ثلاث مقامات تَعْرِض خصومة أبي زيد السّروجي، بطل المقامات، مع امرأته، وتنازعهما في مجالس القضاء. وهي: المقامات الإسكندرية، والمقامة التبريزية، والمقامة الرّملية.

ولمّا كانت الكُدية عِمادَ المقامة الأساسي الذي ينبثق عنه التخييل والأفعال السّردية، وتتشكّل في فضائه الأصوات المتعددة، كان من الضروري إيلاؤها أهمية بالغة، لأن انفراط عِقْدِها يعني انفراط العمل السردي وانهيار بنيانه وتقوُّض أركانه[١٤]. فالكُدية هي جوهر المقامة التداولي الذي تنتظم وفقه شروط التواصل بين السّارد والقارئ عبر عملية بنائية جدلية متواصلة. ونظراً إلى هذه القوة الفاعلة التي تتمتع بها الكُدية، كان لا بد من إحكام بنائها واستثمار الاستراتيجيات الحجاجية التي تهدف إلى تحقيق مقاصد المكدّي المتمثّلة في

---

(١١) انظر: فرانسواز أرمينكو، **المقاربة التداولية**، ترجمة سعيد علوش (بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٠١٠)، ص ٣٠ ـ ٣٢.

(١٢) انظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق إحسان عباس، ٧ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، ج ٥، ص ٢٢٠٢.

(١٣) يقول شوقي ضيف: «وبديع الزمان هو الذي مهّد الطريق وعبّده لظهور هذا الفن، وخَلَفَه الحريري، فتبين المعالمَ والصُّوى بأوضح ممّا تبينها سلفه، إذ مقاماته أوسع ثقافةً، وأحكمَ صياغةً، وأقوى تعبيراً، فإذا هو يصل بالفن إلى القمّة التي كانت تنتظره، وإذا مقاماته تصبح المعجزة الخارقة التي لا تُسْبَقُ ولا تُلحقُ على مرّ العصور». انظر: شوقي ضيف، **المقامة**، ط ٦، سلسلة فنون الأدب العربي؛ الفن القصصي؛ ١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧)، ص ٥، وهيثم سرحان، «إشكالية المعارضة والانتحال: آفاق الكتابة في مقامات الحريري،» **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ٥٦ (٢٠١١).

(١٤) يرى عبد الفتاح كيليطو أن قراءة **مقامات الحريري** «مشروع خطر ومليء بالمجازفة»، وذلك لأنها تقوم على طبقات من المعاني والمباني والأصوات المتصادية التي تحوّل فعل القراءة إلى ما يشبه الدخول في المفاوز. انظر: عبد الفتاح كيليطو، **المقامات: السّرد والأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٣)، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

المراوغة والإقناع والمداورة والإيقاع، ذلك أن الهدف الأساسي في خطاب الكُدية الذي تتأسس عليه المقامة استدراج الآخرين، وإقناعهم بوجاهة الحجاج تمهيداً للإيقاع بهم[15]. وبهذا المعنى، يبدأ خطاب الكُدية بالإقناع وينتهي بالإيقاع، ولا يمكن لهذين الغرضين أن يتحققا بدون قيام الخطاب على مبادئ حِجاجية تضمن للكدية نفاذاً ومفعولاً سحرياً لدى المقصود بالخطاب، وهو «المكدّى عليه» الذي يشكّل ركناً أساسياً في تداول خطاب الكُدية. إن مكوّنَ المقامة الحِجاجي يُعدُّ أبرز مكوّناتها مفعولاً، وأشدَّ عناصرها تأثيراً، وأعمق أبعادها أثراً، لذلك فإن خطاب الكُدية المحكم حِجاجياً قادر على بلوغ الأهداف، وإيصال المقاصد، وتحقيق الأغراض، وإنجاز التداول.

إن خطاب الكُدية، في مقامات الحريري، يستهدف فئة أو شخصية رمزية تتمتع بمنزلة رفيعة ووجاهة سلطوية عالية. لذلك، فإن المقصود بخطاب الكُدية المدعوم حجاجياً هو مرجعية «المسرود عليه» وموقعه الثقافي. وبعبارة أخرى، فإن «المَسرود عليه/ عليهم» هو المستهدف الأساسي في الخطاب. بيد أن توجه خطاب المقامة إلى القارئ/ القرّاء يعني، بالضرورة اندراجهم في سياق الكُدية؛ ذلك أن إحساساً بالغاً بالنشوة والجذل سيتسرّب إلى القارئ عندما تتسرب إلى منظومة مفاهيمه معاني الغَلبة والإقناع والإيقاع بالفئة المستهدفة في خطاب الكُدية التي تتماهى في كثير من الأحيان مع السلطة وتمثّلها وترمز إليها. وبهذا المعنى، فإن المقامات، بوصفها نموذجاً أدبياً رفيعاً، تقوم بوظيفة التطهير، وتحقيق مفاهيم تصفية الحسابات مع السلطة التي تُقصي الإنسانَ وتستبعده وتمارس في حقّه القهر والإخضاع.

---

(١٥) يرى الشريشي، شارح **مقامات الحريري**، أنّ المكدين جماعة من الفرس الذي مزّقوا كلَّ ممزّق بعد أن دعا النبي (ﷺ) الله عليهم؛ لأنهم مزّقوا كتابه الذي أرسله لملكهم «يدعوهم به إلى الإسلام»، فكانت نتيجة دعاء النبي أن ذهب ملك الفرس «بعد حروب شديدة معظمها بالقادسية، فلم يبق لهم في الملك رسمٌ، وصاروا في خلافة عثمان (رضي الله عنه) تحت حكم المسلمين، وكانوا أهل دهاء وجراءة وحروب ورماية، فسكن من بقي منهم الأمصار، واستعربوا وتفقّهوا، فكان منهم من نفع الله به المسلمين، وكان منهم أهلُ أهواء وبدع، ونشأت منهم هذه الطائفة الخسيسة، أهل الكُدية، فكانوا يطوفون على البُلدان، ويقولون: نحن من بني ساسان، فينتسبون إلى ملوكهم، ثمّ يتذللون في السؤال، ويتذاكرون تلاعبَ الدهر وانقلاب حال الملوك إلى السؤال، فيقع الإشفاق عليهم، والميل بالرزق لهم، حتى شعر الناس بمكرهم وخديعتهم، فطُردوا، وصار الناس إذا رأوا سائلاً متمسكناً قالوا: ساساني. وقيل: إنّ ساسان اسم رجل معين، وهو أوّل من أسس الكُدية فنُسبوا إليه، كما أنّ الطفيلي منسوبٌ إلى رجل اسمه طُفيل وهو أوّل من تطفّل». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن الشريشي، **شرح مقامات الحريري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ٧٨ - ٧٩.

تَعبر المقامة من الإقناع إلى الإيقاع إلى الإخضاع لتحصد تمثيلات تخيلية تتجاوز الواقع وتحيل إليه في الوقت نفسه. كما أن استجابة القارئ لخطاب الكُدية محكوم بتماسكها الحجاجي الذي يضفي على القصة التي تتوسل بها المقامة ترابطاً دقيقاً، وهو ما يعني أن تشييد قصة المقامة يبدأ بإحكام السارد قبضته على مفاصل الحجاج، الذي يمنح خطاب الكُدية فاعلية سردية لا سبيل إلى الإفلات منها.

وإذا كانت خصومة أبي زيد السّروجي مع زوجته أم زيد أمام قضاة ثلاث مدن هي: الإسكندرية المصرية وتبريز الفارسية والرملة الفلسطينية، تهدفُ، في مستواها السّطحي الظاهري، إلى التنازع أمام القضاة في شؤون الحقوق والواجبات الزوجية المتمثّلة في الإنفاق والنكاح والنشوز والمعاشرة، وشجونها المتمثّلة في الخيانة والفقر والإنجاب، فإنها تهدف، في مستواها الدلالي، إلى الإيقاع بالقضاة وتغريرهم وإيهامهم بالفقر المدقع، والإيقاع بهم من أجل نيل هباتهم وعطاياهم.

إن الحججَ والأدلة التي ينجزها أبو زيد وامرأته في خداع القضاة وإقناعهم باضطراب العلاقة الزوجية وكونهما لا يملكان شروط الحياة الزوجية، ومن ثَمّ القيام بالواجبات الزوجية هي، في مستواها التداولي العميق، ضرب من تقويض سلطة القضاء والإجهاز عليها. وإذا كانت سرديات القضاء وأخبار القضاة تنتظم في فضاء مجلس تدور في رحاه المنازعات والخصومات التلفّظية التي تكشف عن خصومات ونزاعات جسدية ودموية، فإن اقتحام هذا الفضاء المحاط بالمهابة بخطاب الكُدية يمثّل استخفافاً بوظيفته الكامنة في حل النزاعات، واستهانة بمنزلته الثقافية المعززة بسلطة الخلافة والدولة. فالكُدية، في هذا السياق، ليست استجداء ولا رجاء بطلب الهبات والعطايا، وإنما هي خداع سلطة القضاء، وإخضاع لرموزها وقضاتها. هكذا يصبح ما يجنيه المكدّي بخطاب الكُدية الحجاجي حقّاً شرعياً منتزعاً من فكّي السلطة ومخالبها. لذلك، فإن نزاعَ أبي زيد وزوجته أمام القضاة وفي مجالسهم لا يكشف عن الضيم والحيف الاجتماعيين بقدر ما يكشف عن رغبة الفئات المسحوقة وتوقها إلى تقويض السلطة والانقضاض عليها، فضلاً على ما يظهر من القراءة الأولى التي تُبين حجمَ القهر الاجتماعي وقدرته على تحريك المقهورين ودفعهم إلى التحايل على السلطة القضائية وخداعها.

وإذا كانت السلطة القضائية رمزاً للسلطة المطلقة المتمثّلة في سلطة الخلافة

والدولة، فإن النجاحَ في التحايل عليها وخداعها يعني، بالضرورة، أنها سلطة هشّة متصدّعة خلافاً لما تبديه وتسعى إلى إظهاره من القوة والصرامة. إن سلطة لا تملك من البرامج ما يجعلها قادرة على درء التحايل والمفاسد سلطة لا تملك شرعية ولا مشروعية؛ لأنها عاجزة عن الصمود في وجه المقهورين والضعفاء رغم ما تظهره من قوة وغطرسة وبطش واستعراض لأدوات السلطة. فالسلطة عندما تُعلي من شأن علاماتها ورموزها، وتقوم باستعراض أدواتها وآلياتها، تكون قد أعلنت نهايتها. إنها عندما تُقصي وتستبعد وتقهر وتُخضع، فإنها تدفع المقصيين والمستبعدين والمقهورين إلى مواجهة شاملة تبدأ بتوجيههم إلى انتهاج وسائل الحيلة والخداع والكذب، وتمكينهم من الإجهاز عليها.

ثالثاً: بيان الكُدية والإقامة خارج الجماعة

تتأسس المقامات الثلاث، التي تقوم عليها خصومة أبي زيد السّروجي وزوجته في مجالس القضاء، على خطاب الكُدية[١٦] الذي سيعمد، لإنفاذ مفعوله وأثره، إلى استراتيجيات وقواعد حجاجية فاعلة وظيفتها إخفاء الكُدية بوصفها إيقاعاً واحتيالاً. وبمعنى آخر، فإن وظيفة الحُجج والأدلة التي يستند إليها المكدي هي التورية والإخفاء والتظاهر بالفاقة والحاجة الملحّة، وصولاً إلى الظفر بالمطلوب وإنفاذ المراد.

يُقدّم أبو زيد السّروجي، في المقامة الساسانية، وصية لابنه زيد تمثّل خلاصة تجربته في الكُدية والاحتيال. وبهذا المعنى، فإن لوصيته وزناً كبيراً يجعلها تملك تأثيراً بالغاً وأهمية كبرى تتمثّل في مقارنتها بوصايا الأنبياء والملوك. يقول أبو زيد السّروجي: «وإني أوصيك بما لم يوصِ به شيثٌ الأنباط. ولا يعقوبُ الأسباط. فاحفظ وصيتي. وجانب معصيتي»[١٧].

---

(١٦) «المكدّون» طائفة من الناس تحترف الكُدية، وهي الشكل الذي تتجلّى فيه الحيل الساسانية المنسوبة إلى ساسان بن اسفنديار الذي تختلف الروايات في حكايته وصحتها. لكن المهم أن للحيل الساسانية علماً «يُعرف به طريق الاحتيال في جلب النافع وتحصيل الأموال. والذي يُباشره يتزيا في كلّ بلدة بزي يناسب تلك البلدة بأنْ يعتقد أهلها في أصحاب ذلك الزّي. . . ثمّ إنهم يحتالون في خداع العوامّ بأمور تَعْجزُ العقولُ عن ضبطها». عبد النافع طليمات، **أهل الكدية أبطال المقامات في الأدب العربي** (حمص: دار ابن الوليد، ١٩٥٧)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١٧) أبو محمد القاسم بن علي الحريري، **مقامات الحريري**، تحقيق عيسى سابا (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥)، ص ٤٣٣.

وتختزل وصية أبي زيد قناعاته الثابتة في شؤون الحياة وشجونها، وهذه القناعات ثمرة التجربة والحقيقة اللتين عايشهما في تقلبات الدهر. يقول السّروجي مخاطباً ابنه: «يا بني إني جرّبت حقائق الأمور. وبلوتُ تصاريف الدُّهور. فرأيتُ المرءَ بنشبه. لا بنسبه. والفحصَ عن مكسبه لا عن حسبه»[١٨]. إن أبا زيد عندما يؤسس خطاب وصيته على ثنائيات ضدية، فإنه يوجّه مخاطبَه زيداً إلى طرف الثنائيات الإيجابي الذي ينحاز إليه المتكلم، وهو هنا النشب (المال) والكسب، ويدعوه إلى ترك طرف الثنائيات السلبي الذي يستبعده الخطاب، وهو النسب والحَسب.

إن قيام الأب بتوجيه الابن إلى جملة من المحددات التي تتخذ شكل الوصية يفاقم من وطأة المسؤولية التي تلاحقه؛ إذ إن عليه أن يلتزم بمضمونها التزاماً تاماً. وعندما يوجّه أبو زيد هذه الوصية إلى ابنه زيد، فإنه يُعين مرجع الوصية ومصدرها المتمثلين في «حقائق الأمور وتصاريف الدّهور»، وذلك ليمنح خطاب وصيته وجاهة ومصداقية وقدرة على الهيمنة. إن تحوّط أبي زيد بتعيين مصدر وصيته ومرجعها لا يهدف إلى التنصّل من انحيازه للمال والكسب وتخلّيه عن النسب والنشب، وإنما يسعى إلى إرجاع الأمر إلى نواميس الحياة ورعب العيش الذي يدفع الإنسان إلى التخلّي عن القيم والمبادئ في سبيل النشْب والكسب ومعاظمة المال. أمّا الدلالة الأكثر عمقاً، فهي أن أبا زيد يتكئ على حقائق الأمور وتصاريف الدهور ليجعل من تجاربه صدى وامتداداً طبيعياً لها، وبمعنى آخر فإن أبا زيد يريد أن يعزوَ تجربته في الكدية إلى حقائق الأمور وتصاريف الدهور، ويسعى إلى أن يُماهيَ بين تجربته وقسوة المعايش وفظاعة الحياة، وذلك من أجل أن يرسّخ تجربة «الأبوّة» ويخلّد أثرها، ويجعل من البنوّة امتداداً لها. إنه عندما يرسّخ أبوّته فإنه يقوم، ضمناً، بإلغاء البنوّة ومحوها وإقصائها[١٩].

هكذا تصبح وصية أبي زيد ما يشبه أن يكون «مانيفستو» يحفل بالتعاليم التي تُسفه كلّ ما وقّرته الجماعة وتواطأت عليه من تقاليد وقيم نبيلة. وفي

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

(١٩) يرى عبد الفتاح كيليطو أن نموذج أبي زيد السروجي يمثّل الشخصية العجيبة المتعددة؛ فهو مكدٍّ، ومستتبع، وشاعر مغلق، وخبير بأدب الأكل، وراوٍ مراوغ، وأب يتملص من الأبوّة، أبٌ يطوف في الآفاق. انظر: عبد الفتاح كيليطو، **الغائب: دراسة في مقامة للحريري**، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٧)، ص ٥٤.

المقابل، فإنه يدفع ابنه إلى التخلي عن مزاولة المهن والصناعات والحِرَف، التي تؤمّن معايش الإنسان وهي: «الإمارة، والتجارة، والزّراعة، والصّناعة»، ذلك أنه مارسها فلم يحفل منها بما يسرُّ الخاطر ويجلو الكدر. يقول السّروجي: «فمارست هذه الأربع. لأنظر أيها أوفق وأنفع. فما أحمدتُ منها معيشةً. وما استرغدتُ فيها عِيشةً»[20].

وسوف تكون السلطة أولى المعايش التي يأخذ أبو زيد بتفكيكها وتقويضها. يقول أبو زيد: «وأمّا فُرَصُ الولايات. وخُلَسُ الإمارات. فكأضغاث الأحلام. والفيء المنتسَخ بالظّلام. وناهيك غُصّةً بمرارة الفِطام»[21]. إن المعيشة الناجمة عن الانخراط في السلطة هي شرُّ المعايش؛ ذلك أنها مؤقتة سريعة الزوال، فضلاً على أن مثل المعتمد عليه كمثل راكب الأسد لا يعرف متى يسقط ليصبح فريسة. وليس غريباً أن يشير أبو زيد إلى أضغاث الأحلام التي لا وزن لها في التفسير والتأويل، أي أنها لا تخلف أثراً ولا تتداعى أمام التأويل. ختاماً يوجّه الأب ابنه إلى مرارة العزل عن الولاية والإمارة؛ إذ إن العزل يُخلف في نفس صاحب الإمارة والولاية مرارة دائمة، ذلك أنه يغدو مجرّداً من لذائذها، ويفقد ما كان قد ناله من قوة وعزٍّ.

وسوف يحرّض أبو زيد ابنه على تجنب «التجارات»؛ لأن العامل فيها «عرضة للمخاطرات. وطُعمةٌ للغارات». كما يحذّره من «اتخاذ الضّياع. والتصدّي للازدراع»، لأن في ذلك «منهكةٌ للأعراض. وقيودٌ عائقةٌ عن الارتكاض. وقلّما خلا ربّها عن إذلال. أو رُزِق رَوحَ بالٍ». «وأمّا حرفُ أولي الصّناعات. فغيرُ فاضلة عن الأقوات. ولا نافقة في جميع الأوقات. ومعظمها معصوبٌ بشبيبة الحياة»[22].

إن المكدّي لا يؤمن بما يصادر حرّيته ويقف عائقاً أمام اندفاعه الهادف إلى تقويض يقين الجماعة وما تؤمن به من الامتثال والخضوع والاستبعاد، وهذا التصور ماثلٌ في خطاب وصايا أبي زيد؛ إذ يدفع بابنه زيدٍ إلى خارج سرب الجماعة واتفاقاتها في المعايش وتدبير شؤون الحياة. فالتجارة تُعرّض الإنسان للمخاطرة، وتجعله في مواجهة دائمة مع احتمال نهب بضاعته وتعرّضها للتلف والسرقة والإغارة، لذلك فإنها تشبه الطيور الطائرة التي لا تُعلّق عليها الآمال.

(٢٠) الحريري، المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

وأما الضِّياع والبساتين والأرضين والزراعة، فيود تمنع المشتغل فيها من الحِراك وكسب المعارف الناجمة عن معاشرة الناس والتجوال والأسفار والتعرّف إلى الأقاليم والبلدان. وأمّا الحرف والصناعات فمردودها المالي لا يشكل حافزاً للعمل فيها؛ إذ إن محصولها لا يكاد يكفي سدّ ربقة العيش من ضرورات الطعام واللباس والشّراب والسّكن، فضلاً على كونها تقترن بمواسم معيّنة ممّا يجعل المشتغل فيها ينتظر أوانها وميقاتها.

إن أبا زيد السّروجي عندما يدفع بوصاياه إلى ابنه زيد، فإنه يشفعها بخبرته العميقة وتجربته الطويلة في النظر إلى أحوال الناس وتقلّب معايشهم، وهو أمر يكسب وصاياه مفعولاً ورصانة يسعى الموصي، من خلالهما، إلى التأثير المباشر في الموصى إليه بهدف إقناعه بـ «رؤيته للعالم، وليس مجرّد ناصح أمين أو واعظ مخلص له»[٢٣]، والدليل على ذلك أن وصايا أبي زيد السّروجي اتخذت الكتابة شكلاً تعبيرياً، وهو أمر يخالف الوصية التقليدية المعتمدة على الشفاهية.

وعندما يوصد أبو زيد السّروجي أبواب المعايش التقليدية التي تتفق عليها الجماعة، فإنه يفتح أمامه فضاء الكدية بما هي نظام مشرع مفتوح على التجارب المحفوفة بالدهشة والغرائبية والبطولة. إنها الكُدية التي تمثّل استعادة لنظام الصّعلكة والإغارة الذي عُرف في الجاهلية. يقول أبو زيد السّروجي: «ولم أر ما هو بارد المغنم. لذيذ المطعم. وافي المكسب. صافي المشرب. إلا الحرفةَ التي وضع ساسانُ أساسها. ونوّع أجناسها. وأضرم في الخافقين نارها. وأوضح لبني غَبْرَاء مَنَارَها. فشهدتُ وقائعها معْلِماً. واخترت سيماها لي مَيْسَماً. إذ كانت المَتْجَر الذي لا يبور. والمنهل الذي لا يغور»[٢٤].

إن أبا زيد يُقدّم لابنه عرضاً بالحياة الكريمة الأبدية من خلال تعريفه بفضائل الكُدية وما تمنحه لصاحبها من حياة كريمة تتمثّل في لذّة الطعام، واكتمال الكسب، وصفاء الشّرب. وتتضمن هذه الأوصاف طابقاً تأويلياً؛ إذ إن الحياة الكريمة التي تتضمنها الكُدية تستدعي في المحور التقابلي الحياة اللئيمة وما فيها غُصّة الطعام والعيش، ونقص الكسب، وكدر الشّرب، ونار الغُرم.

---

(٢٣) انظر: محمد رجب النجار، **النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابة: فنونه ـ مدارسه ـ أعلامه**، ط ٢ (الكويت: مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٥٥.

(٢٤) الحريري، المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

ليس هذا فحسب، بل إن المكدّين أحسنُ حالاً من بقية الفئات الاجتماعية الأخرى، فالمكدّون: «أعزّ قبيل، وأسعد جيل. لا يَرهقهم مسُّ حيف. ولا يُقلقهم سلُّ سيف. ولا يخشون حُمَة لاسع. ولا يدينون لدانٍ ولا شاسع. ولا يرهبون ممن برق ورعَدَ. ولا يحفلون بمَن قام وقعد. أنديتُهم منزّهةٌ. وقلوبهم مرفّهةٌ. وطُعَمهُم معجّلة. وأوقاتهم محجّلة. أينما سقطوا. لقطوا. وحيثما انخرطوا. خرطوا. لا يتخذون أوطاناً. ولا يتقون سُلطاناً»[٢٥].

هكذا يعيش المكدّي خارج سطوة السلطة؛ ذلك أن عدم استقراره في المكان وقبوله بفكرة الأوطان يجعلانه خارج دائرة السُّلطان، الذي لا يملك قدرة في إخضاعه له وإلحاقه بمن هم في مجال نفوذه. لذلك يؤكد أبو زيد أن الكُدية تقوم على الحركة والانتقال من مكان إلى آخر بدون إبقاء أثر يدلّ عليه. فالمكدي يمحو آثاره بإنجاز كُدية خفية لها نفاذ لا يُمكن التشكيك فيه. كما أن حركة المكدي وبراعته في الانتقال في الأمكنة يجب أن ترافقهما قدرة على الانتقال في الكُدى والتنويع فيها، وإتقان المخاتلة وإحسان المغالطة والإيهام والخداع[٢٦]. يقول أبو زيد مخاطباً زيداً: «فكن أجول من قُطرب. وأسرى من جُندب. وأنشط من ظبي مقمر. وأسلط من ذئب متنمّر. واقدَح جَدّك بجدّك. واقرع باب رَعيك بسعيك. وجُبْ كلّ فجّ. ولِجْ كلّ فجّ. وانتجع كلّ روض. وألقِ دلوك إلى كل حوض. ولا تسأم الطّلب. ولا تملّ الدأبَ. فقد كان مكتوباً على عصا شيخنا ساسان: من طَلَبَ جلَبَ. ومن جالَ نالَ»[٢٧].

إن إصرار المكدّي على الإقامة خارج الجماعة والنسب والسّلطة والتقاليد ليس إلا ضرباً من التمرّد على النظام الذي أنتجه المجتمع وأقرّته الثقافة. ويمثّل هذا التمرّد انتهاكاً صارخاً للتعاليم والقيم والمبادئ التي صِيغت تاريخياً، وشكّلت نظاماً ينظم الأفراد والجماعات. وإذا كان قانون الهدم يستدعي البناء، فإن المكدي لا يحفل بمشروع بناء؛ فهو يؤسس لحركة عدمية متواصلة هدفها الوحيد هو هدم ما تواطأت عليه الجماعة[٢٨].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

(٢٦) انظر: عمر عبد الواحد، **شعرية السرد: تحليل الخطاب السردي في مقامات الحريري** (المنيا، مصر: دار الهدى للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ٨٣ ـ ٨٥.

(٢٧) الحريري، المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

(٢٨) يقول محسن جاسم الموسوي: «ولا تتحقق المتعة (اللّذة الكُدية) من احترافها مهنة، وإنّما من=

وتحضُر شخصية المكدي حضوراً ساخراً يتضمّن استخفافاً وهُزءاً بالسلطة والأوطان والأنساب والقيم والتقاليد والنواميس، وتتجلى علائم الاستخفاف والهُزء في كل نصّ من نصوص المقامات التي يستهدف فيها المكدي رمزاً من الرموز أو قيمة من القيم، ويسعى إلى النيل منها والتعريض بها عبر الكُدية دونما رأفة أو شفقة. ومن أجل ذلك يطالب أبو زيد ابنه بالجدّ في سعيه، ويحذّره من التقاعس والتراخي. يقول أبو زيد مخاطباً ابنه زيداً: «وإياكَ والكسلَ فإنه عنوانُ النحوس. ولبوس ذوي البُوس. ومفتاحُ المَتربة. ولِقاحُ المَتعبة. وشِيمةُ العجزةِ الجهلة. وشِنْشِنَةُ الوُكلةِ التكلةِ. وما اشتار العَسَلَ من اختار الكسل»[٢٩].

ولا يتورّع أبو زيد عن تحريض ابنه على تقويض الرموز والنيل ممن يمثّلونها، بل إنه يطالبه بأن يجدّ في النيل من رموزها، وأن ينشط في ملاحقتها وتَخْرِ علاماتها؛ لأن ذلك يؤمّن له حياة مفعمة بالاستقرار والأمن والراحة. وبعبارة أخرى، فإن نجاح مشروع الكُدية رهين بإسقاط النظام الذي يدّعي أنه يحمي القانون ويدافع عن حقوق الجماعة. يقول أبو زيد مخاطباً زيداً: «وعليك بالإقدام ولو على الضّرغام. فإن جراءةَ الجَنَان تُنطقُ اللسان وتُطلقُ العنان. وبها تُدركُ الحُظوةُ وتُملكُ الثّروةُ»[٣٠].

وبموجب هذا الخطاب، فإن للكدية هدفاً يكمن في إدراك الحظوة وامتلاك الثروة والفوز بها، لكن هذا الهدف لا يمكن إحرازه دونما امتلاك جراءة القلب وبصيرة العقل، وهو ما يعني أن الكُدية تتطلب تخطيطاً ومهارة ودُربة ومِراساً، وهذه المطالب لا تتحصّل في المكدّي إذا كان لسانه عيياً وعنانه مقيداً. وبعبارة أخرى، فإن على المكدي أن يكون ذَرِبَ اللسان، قادراً على إنتاج حجاجاتٍ واستدلالات تقود إلى الاحتيال والتمويه. فالمكدي هو متمرّدٌ فاتكٌ لَهِجٌ بارعٌ

= الخلاص من كلّ ما يقبله المجتمع احترافاً، والانعتاق من كلّ تبعة اجتماعية. فاللذة في النتيجة حرّة، لذّة تجوال وترحال وتغير وانقلاب وتحوّل شخصي. وهي لذلك لا تتحقق في المسخ الذاتي وحده، وإنما تقترنُ بالترحال والرقص والتجوال، فيأتي السرد متوالياً كالرحلة، وعمودياً في حلقات المسوخ وفي التحوّلات الشخصية. لكنّ الحيلة وما تقتضيه من تحوّلات ومسوخ تيسّر للشخوص الالتفاف على مجتمع لم تزل مقاديره وشؤونه ومراتبه عرضةً للأهواء والمصادفات والأحداث...»، انظر: محسن جاسم الموسوي، **سرديات العصر العربي الإسلامي الوسيط** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ١٢٨.

(٢٩) الحريري، المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

في الاستدارة والروغان والمخاتلة والانقضاض، إنه الوجه الآخر للشاعر الصعلوك الشنفري الذي آخى الذئاب والسباع.

يطالب أبو زيد ابنه أن يكون مِقداماً شجاعاً، ويستدل على هدفه بالمثل القائل: «من جَسَرَ أيسَرَ. ومن هاب خابَ». لذلك، على المكدّي أن يُخلّص نفسه من معاني الشفقة والجبن والتراخي والحزن، وأن يجرّد نفسه من الصفات الإنسانية، وأنْ يستبدل بها الصّفات الحيوانية. يقول أبو زيد: «ثمّ ابرزْ يا بُني في بُكور أبي زاجر. وجراءة أبي الحارث. وحَزَامة أبي قُرّة. وخَتْلِ أبي جَعْدة. وحِرص أبي عُقبة. ونشاطِ أبي وثّاب. ومكر أبي الحُصين. وصبر أبي أيوب. وتلطّف أبي غَزْوان. وتلوّن أبي بَراقش»[٣١].

ولا يعني ذلك أن يكون المكدّي غِرّاً وجاهلاً ومندفعاً، بل عليه أن يتمتع بمعاني الحكمة والرزانة والفطنة والكياسة، وذلك بوقوفه على سجل العرب وأخبار من برعوا في الكيد والدهاء والاحتيال والاحتمال. لذلك يدعو أبو زيد ابنه أن يتمثّلَ «حِيلةَ قَصِير. ودهاء عمرو. ولُطف الشعبي. واحتمال الأحنف. وفطنة إياس. ومَجَانة أبي نواس. وطَمَع أشعبَ. وعارضة أبي العيناء»[٣٢].

ومن الوصايا التي يشدّد عليها أبو زيد أن يمتلك المكدي أدوات الحِجاج اللازمة لإنجاح الكُدية، ولا يتأتى ذلك إلا بإحراز المراتب العلية في حيازة اللغة. يقول أبو زيد: «واخْلُب بصوغ اللسان، واخدع بسحر البيان»[٣٣]. أما السفر، فهو الذي يمحو الأثر، لذلك ينبغي على المكدّي أن يُسارع إلى مغادرة البلد التي أحدث فيها الفَسَد، وذلك ليجدد إحساسه بالمغامرة، فالمكدّي نهم لا يشبع من الإيقاع بالآخرين والاحتيال عليهم، فنجاح كلّ كدية وقود لكدية جديدة. أما إذا لم يحالفه الحظ، فعليه أن يُعجّل بالرحيل؛ ذلك أنه لا وجود لمعنى الوطن والاستقرار في نفس المكدي وخاطره. يقول أبو زيد: «ومتى نبا بَلَدٌ. أو نابك فيه كَمَدٌ. فبُتْ منه أملكَ واسرح منه جَمَلَك. ولا تستثقلن الرّحلة ولا تكرهن النقلة»[٣٤].

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٩.

إن الإقامة والاستقرار يعطلان مشروع الكُدية كما تعطل الصناعات والتجارات والزراعات تطلعات الإنسان بالتطور والنماء. لذلك ينبغي للمكدي أن يتجاوز الأمكنة والكائنات البشرية ليجدد إحساسه بالمغامرة، ويعاظم نشوته بالإنجاز، ولا يكون التجاوز إلا بالسفر الدائم والرحيل المستمر[٣٥].

هكذا يدفع الحريري خطابه السردي عبر ميكانيزمات الكُدية وإمكاناتها الهائلة إلى منطقة عابرة للحدود التقليدية[٣٦] التي كان الهمذاني قد دشنها؛ فمقامات الحريري تتأسس، سردياً، على الغرائبي والعجائبي. واستناداً إلى تحليل المقامة الساسانية، سوف نشرع في تحليل كشف ما اقترفه أبو زيد السّروجي في حقّ زوجته أم زيد في مجالس القضاء، التي شملت ثلاث مدن إسلامية متباعدة في الأمكنة والأحوال والحيل.

رابعاً: تقويض السلطة القضائية

عندما يتعين على المكدّي أن يقتحم كلّ مخوفة، فإن عليه أن يَغمرَ جنانه بالجراءة ونفسه بالعزم والحزم، وألا يتردد عن طرق جميع الأبواب في سبيل تحقيق الكُدية وجلب المال والغُنم والإيقاع بالآخرين وهتك الحُجب. لكن اقتحام مجالس القضاء يمثّل شكلاً من أشكال الانتحار، ذلك أن منازلة القضاة ومحاججتهم أمرٌ ليس باليسير السهل ولا بالطيع المنقاد؛ إذ إن من المخاطرة أن يُعرّض المكدّي نفسه لمثل هذه التهلُكة، لأن التصدي للقضاة مجازفة كبرى قد تؤدي بالمكدّي ومشروع الكُدية إلى الهلاك والانكشاف، وهما أمران حذّر أبو زيد السّروجي، بوصفه حارس التعاليم الساسانية، من الوقوع فيهما. بيد أن رغبة أبي زيد السّروجي في تخطي رهاب السلطة تدفعه إلى مجابهتها بثقة واقتدار يكشفان عن توق عميق إلى التحرر من رعب القضاء ورموزه.

وتتأسس المقامات الثلاث (الإسكندرية والتبريزية والرملية) على بروز أبي زيد وزوجته أمّ زيد في مجالس قضاء هذه المدن، وعرض نزاعهما على قضاتها

---

(٣٥) انظر: رشيد الإدريسي، **سيمياء التأويل: الحريري بين العبارة والإشارة** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٣٦٥ و٤٥٧.

(٣٦) لا شكّ في أن للحريري مقاصد وغايات في إنشاء مقاماته تتمثّل في نقد العالم والمعقول وفحص مباني الأصول. انظر: علي عبد المنعم عبد الحميد، **النموذج الإنساني في أدب المقامة** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون؛ القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ١٩٩٤)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

لإيجاد حلول لهما والحكم لأحدهما على الآخر. وهذا يعني أن المقامات الثلاث تضعنا، منذ البداية، أمام تحديات كبرى، وتجعل من فعل القراءة ممارسة تُنيل فيها المعاني وتتشكل في فضائها الدلالات.

وإذا كان المجلس، في الثقافة العربية، «فضاء جماعياً مميزاً، له زمانه الخاص، وشخصياته المتميزة، وعوالمه الخاصّة» الذي تتحقق في نطاقه أبعاد الكلام الاجتماعي والثقافي(٣٧)، فإن اقتحام المكدّين له يمثل ضرباً من الخروج على مقررات المجلس، وازدراء لما ينتج منه من سنن ومعرفة تلزم الجماعة بالتزام معانيها والانصياع لها. وبعبارة أخرى، فإن المكدّي مسكون بتحطيم الأشكال التقليدية للسرد والكلام الرسميين من خلال انتهاك حُرمة مجلس القضاء، الذي يمثل رمزاً للفضاءات القادرة على إنتاج المعاني والمفاهيم وتحويل الكلام والسرد إلى نصوص.

ولعل المجلس هو أخصب الفضاءات الثقافية العربية دلالاتٍ وأغزرها كلاماً؛ إذ إن المجلس، في الثقافة العربية، أنتج سيلاً عرماً من المتخيل والكلام العربيين، وقام بحفظهما وتخليدهما(٣٨). وبعبارة أخرى، فإن معرفة المكدّي بأن «المجلس هو الفضاء الثقافي العربي الأساسي الذي تمّ فيه إنتاج الكلام العربي القابل للتداول والنقل والاستمرار»(٣٩)، وإصرارَه على تلويثه بالأكاذيب والخدائع والختل هما شكل من أشكال الاحتجاج على مصادرة الفئات الهامشية وحجب حضورها وصوتها من فضاء المجلس، ومن ثَمّ استنكار عدم تداول كلامها، واستبعاده من سجلات الكتابة.

وبهذا المعنى تصبح المقامة المؤثثة بخطاب الكُدية استعادة لأصوات المهمّشين والمقصيين والمستبعدين، واسترداداً لكلامهم الذي لم يجد مساحة في فضاء المجلس المحتفي بأصوات الأقوياء والمتمتعين بالسلطة. إن أبا زيد السروجي، بوصفه بطل المقامة، يجسّد أصوات الحالمين والبسطاء والمقهورين، ويسعى إلى الانتقام لهم من السلطة القضائية التي استبعدتهم وتجاهلتهم.

---

(٣٧) انظر: سعيد يقطين، الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٢١٣.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٣.

ولمّا كان زمن مجلس القضاء زمناً نهارياً[٤٠] مفتوحاً على فحص الأدلة وعرض الخصومات والتحقق من النزاعات، فإن اقتحامه بجراءة عالية يستوجب من المكدّي أن يكونَ بصيراً بالحِجاج، ممتلئاً بالإيمان، عامراً بالشجاعة، وأن يحوزَ من الدهاء والمعرفة والذكاء والحنكة ما يناظر القضاة إن لم يكن يتفوّق عليهم ويبزّهم حجاجاً ومناظرة واستدلالاً ومناورة. كما يجدر بالمكدّي أن يستحضر ثقافة مجلس القضاء وأدواته ورصيده المعرفي، ذلك أن مجلس القضاء أكثر المجالس تجدداً واستمرارية واستئنافاً وانفتاحاً على القضايا والنزاعات والشخصيات والأصوات، ولأنه كذلك، فقد استطاع يكون «مصدراً أساسياً للإنتاج الكلامي»؛ إذ إنه يحول ما يتحقق فيه من أفعال وأقوال إلى كتابة، أي أن ما يُنتجه المجلس يصبح جزءاً من الذاكرة، «ويصبحُ قابلاً للتناقل والتداول الشفاهي ويغدو موضوعاً لـ «الذاكرة الجماعية»[٤١]، وأرشيفاً لا يمكن تجاوزه.

خامساً: هيبة القاضي وفضاء المجلس

يحضر أبو زيد السروجي، في المقامة الإسكندرية، متحفّزاً لمواجهة القاضي، مستعداً للتحايل عليه. ورغم تجواله المستمر ورحيله المتواصل، فإنه لا يعرف الكلل والملل، ذلك أن رغبته في الظفر تخفف من وعثاء السفر، فهو مسكون بخوض الغمار وجني الثمار، ولسانه يقول ما جاء على لسان الحارث بن هَمّام: «أخوض الغمار لأجني الثمار وأقتحم الأخطار لكي أدرك الأوطار»[٤٢]، فانتقال أبي زيد بين الأمكنة يكاد يكون انتقالاً في الحروب والمعارك، وهو ما يدلل على المخاطر التي تُحدق به.

بيد أن إحساسه المستمر بالخطر يدفعه إلى الاحتراس والحذر بالاحتماء بحكّامها وقضاتها؛ ليؤمّن لنفسه حماية تضاف إلى ما يتسلّح به من شجاعة وجراءة وبيان ولسان ودهاء وحنكة. يقول الحريري على لسان الحارث بن هَمّام: «وكُنتُ لَقِفْتُ مِنْ أفْواهِ العُلَماء. وثَقِفْتُ مِنْ وَصايا الحُكَماء. أنهُ يلْزَم الأديبَ الأريبَ. إذا دخَلَ البلَدَ الغريبَ. أن يَستَميلَ قاضِيَهُ. ويستَخْلِصَ مَراضِيَهُ. ليشْتَدَّ ظهرُهُ عندَ الخصامِ. ويأمَنَ في الغُربَةِ جَوْرَ الحُكّامِ. فاتخذْتُ

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٤٢) الحريري، مقامات الحريري، ص ٧٦.

هذا الأدبَ إماماً. وجعلْتُهُ لمصالحي زِماماً. فما دخلْتُ مَدينةً. ولا ولَجْتُ غَريبَةً. إلا وامتزجْتُ بحاكمِها امتِزاجَ الماءِ بالرّاحِ. وتقوّيْتُ بعِنايَتِهِ تقَوّي الأجْسادِ بالأرْواحِ»[٤٣].

إن رغبة المكدّي بتقويض السلطة لا تمنعه من الاحتماء برموزها والاستقواء بها، ذلك أنها توفّر له رصيداً مضاعفاً من القوة والإحساس بالأمن. لذلك، فإن استمالة القاضي والاحتماء بالحاكم لا يتعارضان مع مشروع الكُدية، بل إنهما من التدبير الحسن الذي يُنجّي المكدّي من الهلاك، ويقيه من السقوط. وبعبارة أخرى، فإن ادّراع المكدّي بالسلطة رموزاً وأعياناً يسهّل المهمة التي يعتزم القيام بها. أما المقامة الرّملية، فيحضر فيها أبو زيد السّروجي مفعماً بالثقة واليقين عندما يتصدى لمجلس قاضي الرملة الذي يملك سلطة العفو والقهر.

١ ـ المقامة الإسكندرية: ويلُ الفاقات ومالُ الصّدقات

يقوم الحِجاج على استثمار الجدل والخطابة في الأدلة التي تؤدي إلى القبول بما يتضمنه الخطاب. فالحِجاج يُفضي بالضرورة إلى تحصيل ما يسعى المتكلم إليه وما يرمي إلى بلوغه وإنجازه[٤٤]. ويلتمس خطاب الكُدية في المقامات الثلاث الحِجاجَ الخطابي، ويُقصد به الحجاج الموجّه إلى جمهور ذي أوضاع خاصة، وغايته التأثير العاطفي وإثارة المشاعر والانفعالات، وإرضاء الجمهور واستمالته حتى لو تطلّب الأمر التمويه عليه ومغالطته وخداعه بصحة الواقع والأدلة المنصوبة. وبهذا المعنى، فإن الحِجاج الخطابي خطابٌ تخييلي يسعى فيه المتكلم إلى إثبات أمر غير ثابت، ويدّعي فرضية لا سبيل إلى تحصيلها إلا بالخِداع[٤٥].

وهذا المعنى ماثل في المقامات الثلاث؛ ففي المقامة الإسكندرية تقوم أم زيد السّروجي بعرض قضيتها على قاضي الإسكندرية، ومفادها أن زوجها أبا زيد قد تزوجها مخادعة، وأنها اكتشفت عجزَه عن الإنفاق عليها طعاماً وكسوة. وتعرض لإثبات دعواها أدلة، منها أن عمل زوجها صناعة الشعر، وأن هذه

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٤٤) انظر: عبد الله صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧)، ص ١٧.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

الصناعة لا يستطيع زوجها الاكتساب منها لأنها، حسب زعمه، «رُميت بالكساد لما ظهر في الأرض من الفساد».

كما تسوق المرأة حشداً من المحاججات التي تهدف إلى نيل تعاطف القاضي والتأثير فيه، منها: أنها أنجبت من أبي زيد سلالة، فالزوج يواصل الإنجاب، رغم فقره وسوء معاشه وكساد صناعته. تقول أمّ زيد مخاطبة القاضي: «ولي منه سلالةٌ كأنه خُلالة. وكلانا ما يُنالُ معه شُبعة ولا ترقأ له من الطّوى دمعة».

إن أمّ زيد تُظهر زوجها عاجزاً عن إطعامها وإشباع أولادها، وهو ما يجعلهم في بكاءٍ دائم جرّاء الفقر والجوع. ليس هذا فحسب، بل إنها تعمد إلى تأليب القاضي على زوجها الذي غرر بأبيها وأوهمه بصلاح حاله، الأمر الذي دفع بأبيها إلى تزويجه قبل اختبار حاله، علماً أنها كانت منعّمة عند أبيها وتحظى، في كنفه، برغد العيش. إن أمّ زيد تحضر في مجلس القاضي مسكونة بالثأر والانتقام، وتسعى إلى النيل من زوجها الذي اقتادته اقتياداً إلى مجلس القضاء. تقول أم زيد: «وقد قُدته إليك وأحضرته لديك. لتعجم عُودَ دعواه. وتحكم بيننا بما أراك الله».

هكذا تتظاهر أم زيد بالاستكانة والضعف، وتحاول دفع الضيم الذي لحق بها من زواجها بأبي زيد، بيد أنها لا تطلب من القاضي الطلاق والتفريق، وإنما تدعوه إلى النظر في وجاهة دعوى زوجها الاتكالي، وأن يحكم بينهما بالعدل المستمد من العدل الإلهي. فمن غير المعقول أن تكون أم زيد زوجة لرجل تصفه بكونه «قُعَدَةً جُثمةً»، وألفته «ضُجعةً نُومة». وبمعنى آخر، فإن أمّ زيد تضع بين يدي القاضي أدلة تبين عدم تكافؤ القَدْر بينهما، وتقدّم له الحُجج السببية التي دفعتها إلى الاحتكام إلى مجلس القضاء(٤٦). وهي تقوم بذلك من خلال وضع القاضي في مجال الاختبار والنزاهة عن طريق دفعه إلى البرهنة على وجاهته القضائية، وإثبات حصافته الاستدلالية والمنطقية.

وعندما يُنطق القاضي أبا زيد ويطالبه بالرد على دعوى زوجته، فإنه يبدو متأثراً بحجاج أمّ زيد ومنحازاً إليها. يقول القاضي: «قد وعيتُ قصصَ عِرسِكَ.

---

(٤٦) انظر: علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل: بحث في الأشكال والاستراتيجيات (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٠)، ص ٢٨٤.

فبرهن الآن عن نفسك. وإلا كشفتُ عن لَبْسِكَ. وأمرتُ بحبسكَ». إن القاضي يبدو مقتنعاً بكلام أمّ زيد، مصدّقاً دعواها. دليل ذلك أنه يتهم أبا زيد بالتلبيس على زوجته وخداعها، وعليه فإن جزاء اللبس الحبس، هكذا يتوعّد القاضي أبا زيد بالحبس في محاولة منه لإنصاف أمّ زيد التي لحق بها الحيف والضيم بزواج ينعدم فيه التكافؤ.

يصف الحارث بن همّام أبا زيد السّروجي عندما همّ بردّ دعوى زوجته قائلاً: «فأطرق إطراق الأفعوان ثمّ شمّر للحرب العوان». وهي هيئة تتناقض مع الأوصاف التي أطلقتها أم زيد عليه من كسل وخنوع وثقل جسد. لكن ردّ أبي زيد سيتخذ من الشعر وسيلة في الحجاج، وهو ينسجم مع صناعته التي كسدت سوقها وبارت تجارتها. يقول أبو زيد مخاطباً القاضي، نافياً عن نفسه ادّعاء الزوجة:

أنا امرؤٌ ليس في خصائصه	عيبٌ ولا في فخاره رِيَبُ
سروجُ داري التي ولدت بها	والأصلُ غسانُ حين أنتسب
وشغلي الدرسُ والتبحرُ في الـ	ـعلم طِلابي وحبّذا الطّلبُ
ورأسُ مالي سحرُ الكلام الذي	منه يُصاغُ القريضُ والخُطبُ
فوالذي سارت الرّفاقُ إلى	كعبته تستحثّها النجُبُ
ما المكرُ بالمحصنات من خُلقي	ولا شعاري التمويهُ والكذب

وبعد استماعه إلى ردّ أبي زيد، سيُظهر القاضي تعاطفاً معه وانحيازاً إليه بعد أن شُغِفَ بأبياته الشعرية، وأدرك أنه مظلوم. لكن الحارث بن همّام يصوّر ما حققه أبو زيد من تأثير في نفس القاضي، وهو تأثير لساني بليغ أدّى إلى سقوط القاضي في حبائل بلاغة السّروجي. يقول الراوي: «وكدْتُ أفصِحُ عن افتِنانِه. وأثمارِ أفْنانِه. ثمّ أشفَقْتُ من عُثورِ القاضي على بُهتانِه. وتزْويقِ لِسانِه. فلا يرَى عندَ عِرْفانِه. أن يُرشّحَهُ لإحسانِه». لقد خشي الحارث من أن يكشف القاضي خداع السّروجي وبُهتانه. إلا أن القاضي بدا مقتنعاً بحجاج السّروجي، ومتأثراً بمسوغاته، لذلك خاطب أمّ زيد قائلاً: «أمَا إنهُ قدْ ثبَتَ عندَ جميع الحُكّام. ووُلاةِ الأحكام. انقِراضُ جيلِ الكِرام. وميْلُ الأيام إلى اللّئام. وإني لإخالُ بعْلَكِ صَدوقاً في الكلام. بريئاً منَ المَلام. وها هوَ قدِ اعترَفَ لكِ بالقرْضِ. وصرّحَ عنِ المَحْضِ. وبيّنَ مِصْداقَ النظْمِ. وتبيّنَ أنه مَعروقُ العظْمِ.

وإعْناتُ المعْذِرِ مَلامَةٌ. وحبْسُ المعسِرِ مأثَمةٌ. وكِتْمانُ الفَقْرِ زَهادَةٌ. وانتِظارُ الفرَجِ بالصّبرِ عِبادَةٌ. فارْجعي إلى خِدرِك. واعذُري أبا عُذرِك. ونَهْنِهي عن غَرْبِك. وسلّمي لقضاءِ ربّك».

لقد تمكّن الزوجان من الإيقاع بالقاضي وخداعه ودفعه إلى أن يعطيهما من الصدقات التي جمعها؛ إذ إنه أعطاهما حِصّة من الصدقات وقَبضةً من الدراهم، ليتعللا ويسدّا الفاقة والحاجة اللتين ألمّتا بهما. ليس هذا فحسب، بل إنه أوصاهما بالصبر على كيد الزمان وكدّه.

٢ ـ المقامة التبريزية: من أُنس الاتفاق إلى وحشة الطلاق

تحضر زوجة أبي زيد، منذ مطلع المقامة، بوصفها حلاً لجأ إليه أبو زيد ليقلل من وحشة الغربة والإحساس بالوحدة. يقول أبو زيد: «تزوّجتُ هذه لتؤنسني في الغُربة، وترْحَضَ عني قشف العُزبة»، لكنه وجد خلاف ما أمّله؛ إذ يستدرك قائلاً للحارث بن همام: «فوجدت منها عَرَقَ القِربةِ، تمطلني بحقّي، وتُكلّفني فوق طوقي، فأنا منها نِضْو وَجيّ، وحلفُ شجوٍ وشجيّ».

أمّا أمّ زيد فتتوجّه إلى مجلس قاضي تبريز بصحبة مجموعة من النساء المؤازرات لها والمتحالفات معها في خصومتها مع زوجها. فضلاً على ما يمنحه حضور النسوة من أبعاد تراجيدية لها أثرٌ في تعزيز مواقف أمّ زيد ومساندتها نفسياً، ومن أجل التأثير في قناعة القاضي بالظلم الواقع عليها. ورغم هذا الحلف النسوي الذي نجح في اقتياد أبي زيد إلى قاضي تبريز والكفيل بتأليف قلب أم زيد وتأليب القاضي على أبي زيد، تظهر زوجة أبي زيد متأهّبة متعطّشة لمقارعة زوجها، إذ كانت «باهرةَ السّفور، ظاهرة النفور»، وهو حضور يتسجم مع مقام المنازعة والمخاصمة الزوجيتين اللتين لم يتمكّن أبو زيد وزوجته من إيجاد حلول لهما، فكان اتخاذ قرار مشترك لعرض نزاعهما على القاضي أيسرَ السّبل لحلّ الخلاف ونزع فتيل المواجهة. يقول أبو زيد، ملخّصاً حدّة الصراع: «وها نحن قد تساعينا إلى الحاكم ليضرب على يد الظّالم، فإنْ انتظم بيننا الوفاق، وإلا فالطلاق والانطلاق».

إن الزوجين المتنازعين يُعدّان للنزاع ويهيآن له من المصاحبات والأحوال ما يُبين استحالة الوفاق، إلا أنهما يتظاهران بإمكانية تحقيق المصالحة ليخفيا مقاصدهما الحقيقية المتمثّلة في خداع القاضي وتضليله. هكذا تؤذن فاتحة

المقامة بصراع سينشب بين زوجين متباغضين يُظهران غضباً ونفوراً ومخاصمة، ويُخفيان تلاعباً واحتيالاً ومخاتلة.

لكن النصّ يضع أمام سير الأحداث السّردية عثرة كبيرة، وذلك عندما يخبرنا أن قاضي تبريز من القضاة المتشددين في شأن تطليق الأزواج المتخاصمين والتفريق بينهم. يقول السارد في صفة قاضي تبريز: «وكان ممن يرى فضل الإمساك، ويضن بنُفاثة السّواك». بيد أن هذه العثرة السردية تهدف إلى تحقيق إحدى غايتين؛ **الأولى**: بيان وعورة مسالك الحجاج الذي سيدور بين القاضي والزوجين المتنازعين اللذين يتعين عليهما مفاقمة النزاع لتحقيق مأربهما في التفريق والتطليق، **والثانية**: بيان عجز القاضي عن الكشف عن ألاعيب الزوجين اللذين يستغلاّن تشديده على التفريق والتطليق من أجل ابتزازه وخداعه.

يستهل أبو زيد السّروجي دعواه بالجثو بين يدي القاضي تعبيراً عن ضعفه، وإظهاراً لانكساره، وإعراباً عن مسيس حاجته في اللجوء إلى القاضي لرفع الظلم عنه. يقول أبو زيد: «أيدَ اللهُ القاضيَ وأحسَنَ إليْهِ. إن مطيتي هذهِ أبيةُ القِيادِ. كثيرَةُ الشِّرادِ. معَ أني أطْوَعُ لها منْ بَنانِها. وأحْنى عليْها منْ جَنانِها».

إن أبا زيد يتسلّح، في خصومته ودعواه، بمرجع ديني لا يُمكنُ ردُّه والتشكيك فيه، ألا وهو «نشوز الزوجة»، وهي المخالفة التي أوجب لها الشرع الإسلامي سلسلة من الإجراءات والعقوبات التي تستهدف المرأة الناشز بالعقوبة، ذلك أن النشوز، بما هو عصيان الزوج، يستدعي عقوبة التوبيخ والضّرب[٤٧]. وتهدف الحُجة الدينية «نشوز المرأة» التي تقوم عليها دعوى أبي زيد إلى تقوية الدعوى وتمتين شروطها وسدّ خلل مكوّناتها، إضافة إلى إيغار صدر القاضي وتأليبه على الزوجة، فضلاً على إضعاف مواقفها الحجاجية والإجهاز عليها قبل إنجازها. ثمّ إن العدول البياني في كلمة «مطيتي» التي كنى بها أبو زيد السّروجي عن الزوجة يتضمّن دلالتين حِجاجيتين؛ **الأولى**: ضرورة خضوع الزوجة المطلّق لرغبات زوجها، **والثانية**: إظهار مدى نفور الزوجة وعصيانها لزوجها، ذلك أن المطية الأبية القياد تُعطّل مخططات الممتطي في الوصول إلى الهدف وتحقيق الغاية[٤٨]. إن الثقافة التي ترى في الزوجة مطية

---

(٤٧) يستحضر الشريشي سلسلة من الأحاديث النبوية والأخبار التي تعزّر المرأة الناشز بهدف إلزامها بطاعة زوجها وعدم مخالفته. انظر: الشريشي، **شرح مقامات الحريري**، ج ٤، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٤٨) انظر: صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص ١٧٠.

إنما تجبر الزوجة على أن ترزح تحت وطأة الزوج وتخضع له خضوعاً مطلقاً. وبهذا المعنى، فإن أبا زيد السّروجي يسعى في دعواه إلى استرداد حقوقه في امتطاء الزوجة وإخضاعها بقوّة القضاء الشرعي، الذي يتعيّن عليه أن يقول كلمته، وأنْ يضع حدّاً لمثل هذه المعاصي المؤذنة بتفكك عرى الزوجية، وتعريض مؤسسة الزواج للانهيار والتصدّع. بيد أن لجوء أبي زيد السّروجي إلى مجلس القضاء لحلّ النزاع والنظر في امتناع زوجته ورفضها الامتثال لإرادته لا يهدف إلى ردّ الأمور إلى نصابها، أي أن السّروجي لا يطمح إلى التعريض بنشوز زوجته لاسترداد حقّه الشرعي فحسب، وإنما يسعى أيضاً إلى إيغار صدر القاضي بأن انتهاكات الزوجات لحقوق الأزواج الشرعية ضرب من الاستخفاف بالشرع وتهاون في مقاصده، وهذا يؤدي بالضرورة إلى فقدان القضاء هيبته ووزنه الثقافي المؤثّر في الرقابة الاجتماعية والشرعية.

إن السّروجي يسعى إلى استدراج القاضي إلى مقاصده الحجاجية ذات الأبعاد الوظيفية التي تهدف، ظاهرياً، إلى إنقاذ هيبة القضاء وتنزيهه عن مطاعن العابثين، الأمر الذي يستدعي من القضاة احتراماً ورعاية وحرصاً على ما كُلّفوا به من تطبيق الأحكام الشرعية الذي يستمدُّ فاعليته من إنفاذ القوانين ومراقبة أفعال العباد المرتبطة بأوامر الشريعة ونواهيها. بيد أن أهداف المقاصد الحجاجية العميقة تسعى إلى تحقيق تحالف ضمني بين السّروجي والقاضي، أي بين المكدّي والقاضي، وهو تحالف يكشف عن سخرية مريرة ومفارقة عميقة تكمن في أن الكُدية هي المقابل الموضوعي للقضاء والشريعة؛ فإذا كانت الشريعة عاجزة عن تحقيق رغبات الناس فإن الكُدية كفيلة بتحقيق ما عَجَزَت عنه الشريعة.

لقد نجح أبو زيد السّروجي في ما خطط له؛ إذ إن القاضي أَظْهَرَ انحيازاً إلى أبي زيد جعله يخاطِب أمّ زيد بقوله: «أما علمت أن النشوز يُغضِبُ الربّ، ويوجِبُ الضّربَ؟». وعندما تحضر الزّوجة، مُسْتَبْعَدَةً من النظام الزوجي والقضائي والشّرعي، فإن ذلك يجعلها عرضة للعقاب والضرب، وهو ما يعني أن رضوخها لإرادة زوجها وخضوعها لمآربه وحاجاته الجنسية يؤمّنان لها حصانة شرعية وقضائية. وهذا يعني أن المرأة تعيش أسيرة ثلاث سلطات تتحالف عليها وتجعلها حقلاً لاختبار فعّالية السلطة: السلطة الزوجية، والسلطة القضائية، والسلطة الشرعية.

إن قيام أبي زيد السّروجي بوضع زوجته أمّ زيد في دائرة الحظر الشرعي

والمنع الفقهي والتمرّد الثقافي يعني أنه جعلها فريسة سهلة تتناوشها السلطات الثلاث، التي تستمد منطقها من مرجع قرآني يلخّصه قول القاضي: «أما علمت أن النشوز يُغضِبُ الربّ، ويوجِبُ الضربَ؟». لقد دفع السّروجي زوجته إلى أشد مناطق الحِجاج وعورة وأقساها نزاعاً، وذلك لأنه يدعوها إلى مقابلة الحُجّة بالحُجّة والدليل بالدليل؛ ذلك أن المقام لا يسمح بالمهادنة ولا يقبل بالتراجع والمساومة. وسوف يزداد الأمر تعقيداً في موقف أمّ زيد التي يتعين عليها انتهاج ما انتهجه زوجها؛ أي أن عليها تحريرَ القاضي من قناعاته التي نجح أبو زيد في تشكيلها، وذلك بتفكيكها وكشف عُوارها، ثمّ إن عليها أن تتصدى لما أُشهر في وجهها من حُجج وادعاءات جوبهت بها من لدن تحالف ثلاث سلطات تتمتع بالقوّة والنفوذ والهيمنة. وبعبارة أخرى، فإن على أمّ زيد أن تحقق وظيفة مزدوجة: فكُّ التحالف بين السلطات الثلاث، وتفنيدَ دعوى الزوج وردّها.

لقد أجابت أمّ زيد القاضيَ بعد أن قام بتلخيص دعوى أبي زيد وإعادة تكييفها فقهياً وإنتاجها قضائياً، قائلة: «إنه ممن يدورُ خلفَ الدّار، ويأخذُ الجارَ بالجار». إن ردّ أمّ زيد ليس مدوّياً من جهة وظيفته الحجاجية فحسب، وإنما من جهة مرجعيته البلاغية والشرعية الفقهية أيضاً؛ ذلك أنها عمدت إلى الكناية في ردّ دعوى الزوج الذي لجأ إلى الوسيلة نفسها عندما عرض دعواه. بيد أن كناية أمّ زيد أشد مفعولاً وتأثيراً من كناية أبي زيد؛ ذلك أنها تتضمّن كناية عن صفة تتمثل في أنها تعرّض بزوجها بكونه يأتيها في غير موضع النكاح، وهي مسألة شكّلت إرباكاً وجدلاً كبيرين وعميقين بين فقهاء المذاهب الإسلامية[٤٩]. وبهذا المعنى، فإن أمّ زيد واعية بمحمولات ردّها، وإنها نجحت في تقويض حِجاج زوجها بتوسيع دائرة المنازعة ومعاظمة مفعول المخاصمة. إن قيام أمّ زيد بنقل خلافات الفقهاء إلى مجالس القضاء يهدف إلى إضعاف الزوج، وإحراجه دينياً وثقافياً، ورميه بين مخالب الفقه وأنياب القضاء، وهو ما كان يخطط له أبو زيد عندما ادّعى نشوز زوجته. إضافةً إلى ذلك، فإن أمّ زيد تريد زجّ القاضي في تيه فقهي وثقافي لا مناص فيه من الإقرار بما يفعله أبو زيد من النكاح في غير الموضع الشرعي.

وعندما ترمي أم زيد زوجها بإتيانها في غير موضع الوطء والنكاح الشرعيين، فإنها تسعى إلى تأليب القاضي على زوجها ونيل تعاطفه وتحطيم التحالف الذي نجح أبو زيد في بنائه مع القاضي. لقد تحقق لأمّ زيد ما أرادت

---

(٤٩) انظر: الشريشي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٣.

عندما خاطب القاضي زوجها قائلاً: «تباً لكَ! أتَبْذُرُ في السِّباخِ. وتستفرِخُ حيثُ لا إفْراخَ؟ اغرُبْ عني لا نَعِمَ عوفُكَ. ولا أمِنَ خوفُكَ!».

بيد أن بنية الخطاب السردي تعرض قاضياً غراً لا يملك قدرة على فحص الأدلة وإنتاج الاستدلالات والأحكام؛ فالعبارة التي خاطب بها القاضي أبا زيد مشحونة بالاشمئزاز والاستهجان؛ أي أنها ليست مُحكمة دلالياً. ولعل الفاحص لهذه العبارة يجد أنها تعادل في أثرها ومدلولها العبارة التي وجّهها القاضي إلى أمّ زيد عندما قال لها: «أما علمت أن النشوز يُغضِبُ الربَّ ويوجبُ الضَّرب». هكذا يحضر قاضي تبريز سريعَ التأثر، لا يملك حصانة، عاجزاً عن بلورة قناعات قضائية مُحكمة.

بيد أن تكافؤَ الأدلة وتساوي الحجج وتناظر البراهين تستدعي المخض والاستدلال، اللذين يُمكّنان القاضي من تكوين قناعات قضائية تقوده إلى إصدار حُكم قضائي مطابق لمقاصد الشريعة وممتلكٍ كفاية في الأدلة. وبهذا المعنى، فإن على طرفي النزاع (الزوج والزوجة) مواصلة الاحتجاج، ذلك أن الحُججَ والأدلة والبراهين تُغذّي الحكم القضائي الشرعي وتمدّه بأسباب المصداقية، فالقاضي يقف بين زوجين شديدي البغض والحنكة؛ حيث إن الزوج يدّعي أن زوجته ناشز «أبية القياد كثيرة الشّراد»، والزوجة تزعم أن زوجها «ممن يدور خلف الدّار ويأخذُ الجار بالجار». لقد حكم القاضي على الزوجة بالنشوز وحذّرها من عاقبته التي تغضبُ الربّ وتوجبُ الضّرب، وحكم على الرجل بمخالفة مقاصد الشريعة التي تُشدد على موضع النكاح الشرعي، وأن في هذه المخالفة انتهاكاً صارخاً لمقاصد الشريعة، وخروجاً عن حكمتها؛ ذلك أن النكاح الشرعي غايته طلب الولد والإنجاب، في حين أن «أخذ الجار بالجار» ضرب من العبث بتعاليم الشريعة. ويكشف الشريشي عن دلالات قول القاضي: «أتبذر في السّباخ وتستفرخ حيثُ لا إفراخ»، بكون القاضي يشبّه أبا زيد بمن يزرع الحبوب في الأرض ذات الملح والرّشح التي لا تنبتُ شيئاً لملوحتها وقلّة جفافها، في إشارة واضحة إلى أبي زيد الذي يزرع نُطفته في موضع لا يقبل الولد[٥٠].

إن تعقّد البرنامج السردي في المقامة التبريزية التي تستند، كما يرى الشريشي، إلى سند حكائي تراثي يمتدُّ إلى خصومة أبي الأسود الدؤلي مع

---

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٤.

زوجته عند معاوية بن أبي سفيان[٥١]، يُعاظم من مسؤولية القاضي في تحقيق القناعة التي توصله إلى حكم يطمئن إليه. كما أن تنافر الحُجج وقوّتها يدفعان بأبي زيد وزوجته إلى المضي قُدماً في إنتاج الحُجج للبرهنة على مصداقية كل واحد منهما في دعواه.

يستدرك أبو زيد السّروجي، بعد أن وبّخه القاضي إثر تسويغ زوجته نشوزها بكون زوجها يأتيها في غير موضع النكاح الشرعي، قائلاً: «إنها ومرسل الرّياح لأكذبُ من سَجاح»، لكن زوجته ردّت عليه ردّاً محكماً ينسجم مع اتهامها بالكذب والتدليس وتشبيهها بسَجاح، قائلة: «بل هو ومن طوّق الحمامة، وجنح النعامة، لأكذبُ من أبي ثُمامة حين مَخْرَق باليمامة»[٥٢].

وسوف يتولّى أبو زيد الردّ على تكذيب زوجته له، وهو يُظهر غضباً وغيظاً للتأثير في القاضي، وبيان صحة زعمه؛ فزوجته، كما يصفها، نتنة فاجرة، مؤذية له ولجيرانها، تُعذّبه في الخلوة، وتكذّبه عند الاجتماع بالناس. ورغم هذه الصفات، فإنه صبر عليها واحتمل أذاها، وستر عَوَارَها، ولم يُبدِ عارها، في إشارة واضحة إلى مثالبها وعيوبها المتمثّلة في قوله لها مخاطباً: «وقد علِمْتِ أني حينَ بَنَيتُ عليْكِ. ورنَوْتُ إليْكِ. ألْفَيتُكِ أقْبَحَ من قِرْدَةٍ. وأيْبَسَ منْ قِدَّةٍ. وأخشَنَ من لِيفَةٍ. وأنْتَنَ منْ جيفَةٍ. وأثْقَلَ منْ هَيضَةٍ. وأقذَرَ منْ حيضَةٍ. وأبرَزَ من قِشْرَةٍ. وأبْرَدَ من قِرَّةٍ. وأحمَقَ من رِجلَةٍ. وأوسَعَ منْ دِجلَةَ! فستَرْتُ عَوارَكِ. ولمْ أبْدِ عارَكِ. على أنهُ لوْ حبَتْكِ شيرينُ بجَمالِها. وزُبَيدَةُ بمالِها. وبِلْقيسُ بعَرْشِها. وبُورانُ بفَرْشِها. والزّبّاءُ بملْكِها. ورابِعَةُ بنُسكِها. وخِنْدِفُ بفَخْرِها. والخنْساءُ بشِعْرِها في صخرِها. لأنِفْتُ أن تكوني قَعيدَةَ رَحْلي. وطَروقَةَ فحْلي!».

وعندما يقوم أبو زيد السّروجي بقذف زوجته واتهامها بالفجور، فإنه يسعى إلى خلخلة موقفها الحِجاجي، ورميها بثالثة الأثافي. ليس هذا فحسب، بل إنه يتوسّل بصيغة اسم التفضيل لبيان قُبحها الجسدي وعيوبها الخُلقية. إن صيغة التفضيل، في هذا السياق لا تدلُّ على المفاضلة في الشمائل وإنما تحيل إلى كشف المعايب وإبرازها لإظهار حجم الغُبن الذي لحق به. وبعبارة أخرى، فإن

(٥١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٧.

(٥٢) سَجاح بنت الحارث وأبو ثمامة مسيلمة بن حبيب الحنفي (مسيلمة الكذّاب) ادّعيا النبوّة بعد وفاة النبي محمد (ﷺ). للوقوف على خبرهما مفصّلاً، انظر: الشريشي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٧.

ما حققه أبو زيد باستعمال صيغة اسم التفضيل حققت له من التفوق الحجاجي ما عجز عن البرهنة عليه بالصيغ اللسانية الأخرى المعتمدة على المؤكّدات الاسمية التي استهلّ بها دعواه في فاتحة المجلس القضائي في قوله: «إن مطيتي هذه أبية القِياد كثيرة الشِّراد».

وتهدف هذه الوسيلة اللسانية إلى بيان الغُبن الواقع على أبي زيد جرّاء زواجه من امرأته التي تجمع بين قبح القردة، ويَباس الجلد غير المدبوغ، وخشونة الليفة المصنوعة من النخل، ونتانة الجيفة، وثقل التخمة، وقذارة الحيض، وبروز القشرة. بيد أن صيغة اسم التفضيل تتجاوز إظهار مثالب الزوجة ومعايبها الشكلية والبدنية إلى النيل من عفّتها؛ إذ إن السّروجي يُبين في هذا المستوى الحجاجي مثالبَ امرأته الجنسية، وهذه المسألة توضّحها صيغة اسم التفضيل «أوسع من دجلة»، وهو تعبير لفظي يشير إلى سعة فرجها سعة كبيرة تؤدي إلى حرمان أبي زيد من لذّة النكاح. والدليل على ذلك ما ذهب إليه الشريشي في قوله: «ودِجْلةُ: نهر العراق، وعليه بغدادُ والبصرة، وواسط على جَرفها، ويجري على وجه الأرض أربعمائة فرسخ. ولم يحمل الحريري مبالغة السعة على هذه، وإنما أراد دجلة العوراء؛ وهي التي انتشر ماؤها في البطاح، حتى صارت سعتها هنالك ثلاثين فرسخاً في مثلها»[٥٣].

بيد أن تعريض أبي زيد بمثالب زوجته الجنسية وحديثه عن سعة فرجها يتضمّنان إشارة إلى أنه وجدها مفتضّةً عندما تزوجها، لذلك أتبع كلامه قائلاً: «فسترت عوَرَاك، ولم أُبد عارك». ويستحضر أبو زيد ثمانية أسماء لنساء ذوات أقدار رفيعة ومنزلات عالية في سياق إظهار أنفته وكراهته من استمرار الحياة الزوجية. يقول السّروجي مخاطباً زوجته: «على أنهُ لوْ حبَتْكِ شيرينُ بجَمالِها. وزُبَيدَةُ بمالِها. وبِلْقيسُ بعَرْشِها. وبُورانُ بفَرْشِها. والزّبّاء بملْكِها. ورابِعَةُ بنُسكِها. وخِندِفُ بفَخْرِها. والخنساءُ بشِعْرِها في صخرِها. لأنِفْتُ أن تكوني قَعيدَةَ رَحْلي. وطَروقَةَ فَحْلي!». ويتأسس هذا الاستحضار على مستويين، **الأول**: الاعتراض الذي يعني أن يعترض المتكلّم في كلامه بكلام إضافي وظيفته تعزيز معنى الكلام الأصلي وتوكيد دلالاته وترسيخ مقاصده[٥٤] **الثاني**: أسلوب الشرط الكائن في جملة «على أنه لو حبتك... لأنفت».

---

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٣١.

(٥٤) صولة، المصدر نفسه، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

لكن أبا زيد لا يسعى في أسلوب الاعتراض إلى دفع اتهام زوجته التي سوّغت نشوزها بكون زوجها يأتيها في غير موضع النكاح فحسب، وإنما يهدف إلى التمويه على القاضي وإيقاعه في حبائل حِجاجه، ذلك أنه عزم على طلاقها، وهذه الرغبة ماثلة في جواب شرط «لو» (لأنفتُ أن تكوني قعيدةَ رحلي، وطَروقة فَحلي)، وهو دالٌ على أنفة أبي زيد وكراهته، بعد هذه المخاصمة، أن تظل زوجته امرأة بيته التي يعاشرها. كما أن استدعاء أبي زيد جمال شيرين ومال زبيدة وعرش بلقيس وفراش بوران ومُلْك الزبّاء ونُسك رابعة وفخر خِنْدف وشِعر الخنساء يهدف إلى تحقير الزوجة وازدرائها، وإصراره على مفارقتها وطلاقها[٥٥].

ويعرض الحارث بن همام راوية المقامات صورة أمّ زيد عندما قامت بالردّ على ما ورد في كلام زوجها. يقول الراوي: «فتذمّرت المرأةُ وتنمّرت، وحسرت عن ساعدها وشمّرت»، إذ بدت وقد هيأت نفسها لسجال طويل، بمعنى أنها لم تحترم فضاء الحِجاج الكائن في مجلس القضاء وما يقتضيه من انضباط في حركات الجسد وتعابير الكلام؛ إذ إنها أظهرت رغبة في ضرب زوجها والهجوم بعد أن رماها بالفجور، وعرّض بعفّتها، وقرر طلاقها. وهذا يعني أن الزوجين المتخاصمين جنحا بالمقام من الحِجاجِ إلى السّجال والنزال؛ وهو هدف ضمني خطط له الزوجان لوضع القاضي في حالةِ الهياج العاطفي والزج به في تيه المعاني الحجاجية. ذلك أن المحاجج عندما يلجأ إلى النيل من مقدّسات خصمه والتعريض بها فإنه يحرف الحِجاج عن غايته؛ لأنه يقوم باستفزاز خصمه والدفع به إلى إبراز كلّ قوّته، ويجعل المستمع في حالة من البلبلة التي تُعثِّرُ فهمه وتُعسّر تأويله[٥٦].

بيد أن زوجة السّروجي ستقوم بالردّ على زوجها مستعينة بصيغة اسم التفضيل «أفعل» التي لجأ إليها زوجها، لكنها تستعمل اسم التفضيل مسبوقاً بحرف النداء «يا»، إذ تقول: «يا ألأمَ منْ مادِرٍ. وأشأمَ منْ قاشِرٍ. وأجْبَنَ منْ صافِرٍ. وأطْيَشَ منْ طامِرٍ! أتَرْميني بشَنارِكَ. وتَفْري عِرْضي بشِفارِكَ؟ وأنتَ تعْلَم أنكَ أحقَرُ من قُلامَةٍ. وأعْيَبُ منْ بَغْلةِ أبي دُلامَةَ. وأفضَحُ منْ حَبْقَةٍ. في حلْقَةٍ.

(٥٥) للوقوف على أخبار هذه الطائفة من النسوة، انظر: الشريشي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٣٢ - ٣٥٦.

(٥٦) أوليفي روبول، «هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟»، في: محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٥)، ص ٢٢٩ - ٢٣١.

وأحْيَرُ منْ بَقّةٍ. في حُقّةٍ!». وإذا كانت دلالات اسم التفضيل تقترنُ باللؤم والشؤم والجبن والطيش والحقارة والعيب والفضح والحيرة، فإن وظيفة النداء تُعاظم من هذه المثالب بالتشهير بها وفضحها.

كما تستحضر زوجة السّروجي أسماء ثمانية رجال من العلماء الأجلّاء والأدباء البلغاء في سياق رفضها للعيش مع زوجها والبقاء زوجة له، فضلاً على ما يتضمنه الاستحضار من استحقار للزوج. تقول أمّ زيد مخاطبةً زوجها: «أتَزْمِيني بشنارِكَ. وتَفْرِي عِرْضي بشِفارِكَ؟ وأنتَ تعلَمُ أنكَ أحقَرُ منْ قُلامَةٍ. وأعْيَبُ منْ بَغْلةِ أبي دُلامَةَ. وأفضَحُ منْ حَبَقَةٍ. في حلْقَةٍ. وأحْيَرُ منْ بَقّةٍ. في حُقّةٍ! وهَبْكَ الحَسَنَ في وعْظِهِ ولفْظِهِ. والشّعْبي في عِلْمِهِ وحِفْظِهِ. والخَليلَ في عَروضِهِ ونحوِهِ. وجَريراً في غزَلِهِ وهجْوِهِ. وقُسّاً في فَصاحَتِهِ وخِطابَتِهِ. وعبْدَ الحَميدِ في بَلاغَتِهِ وكِتابَتِهِ. وأبا عَمْرٍو في قِراءَتِهِ وإعْرابِهِ. وابنَ قُرَيبٍ في رِوايَتِهِ عنْ أعْرابِهِ. أتظُنّني أرْضاكَ إماماً لمِحْرابي. وحُساماً لقِرابي؟ لا واللّهِ ولا بَوّاباً لبابي. ولا عَصاً لجِرابي!».

إن تكافؤ الحُجج من شأنه تحقيق انسجام الخطاب وإظهار توازن الأدلّة ووجاهة الخصومة. لقد نجحت خطّة الزوجين في الإيقاع بالقاضي، الذي أبدى عجبه من بلاغتهما، وأقرّ بحجاجهما قائلاً: «أراكما شنّاً وطبقة، وَحِدَأَةً وبُندقة». بيد أن هذا الإقرار وهذا الإعجاب لا يوفران للزوجين مقابلاً لما بذلاه من جهد حِجاجي؛ إذ إن هدفهما نيل الأموال وليس التقريظ والمدح وتأليف القلوب وتسكين النفوس الذي يسعى القاضي إلى إنجازه في سبيل تحقيق الوفاق بين الزوجين، ذلك أنه من القضاة الذين يرون فضل الإمساك بمعروف ويضنون بِنُفاثة السّواك. لقد جاء ردُّ القاضي مخالفاً لتوقّعات أبي زيد وزوجته، إذ قال: «فاترك أيها الرجلُ اللّددَ، واسلك في سيرك الجدد. وأمّا أنت فكُفّي عن سبابه، وقرّي إذا أتى البيت من بابه»، وهو ردٌّ ينسجم مع موقف القضاء المعتدل الذي يُرجئ التفريق والتطليق أملاً في التوفيق بين الزوجين وتأليف قلبيهما. لقد حاول القاضي إعادة الأمور إلى نصابها؛ ذلك أنه يدعو أبا زيد إلى ترك خصومة زوجته ومعاندتها، كما أنه يدعوه إلى الالتزام بمجامعة زوجته «في الفرج لا غيره». وفي المقابل يتوجه إلى الزوجة ويطالبها بالكفّ عن سباب زوجها، وأنْ تجيبه إذا ما أراد مجامعتها في فرجها[٥٧].

---

(٥٧) انظر: الشريشي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤١٩.

على أن سعي القاضي في التوفيق بين الزوجين لا يُحقق لهما ما عزما على الوصول إليه من حصول على أموال الصدقات، لذلك تعيّن عليهما الاستدراك على القاضي ومنازعته في المطالبة بالطلاق. وسوف تقوم أمّ زيد بالمجاهرة بأهدافها من خلال أسلوب القسم والشرط؛ إذ تقول: «والله ما أسجن عنه لساني إلا إذا كساني ولا أرفع له شراعي دون إشباعي». لقد قامت المرأة بتعليق كفّها عن سِباب زوجها وقبولها بمجامعته بتأمين الكساء والإشباع، في محاولة منها لتعطيل ما سعى القاضي إلى تحقيقه من توفيق الزوجين وتأليف قلبيهما. لكن أبا زيد سيعمد إلى الحلف بالمحرّجات الثلاث(٥٨)، التي يقصد بها أبو زيد عدم قدرته على تأمين الطعام والكساء لزوجته؛ ذلك أنه لا يملك سوى ثيابه الرثّة.

لقد أبدى الزوجان عجزهما وعوزهما الماليين من أجل أن ينتزعا من القاضي حُكماً بعجزهما عن الاستمرار في الحياة الزوجية نظراً إلى فقرهما الشديد، الأمر الذي من شأنه نيل تعاطفه في إنقاذ مؤسسة الزواج من الانهيار والطلاق. بيد أن القاضي أظهر خلاف ما أمّله الزوجان من خداعه والتغرير به؛ إذ إنه فطن لما عزما عليه، بعد أن نظر في حجاجهما نظر الألمعي، وفكّر في خصومتهما تفكير اللوذعي، فقال: «ألَمْ يَكْفِكُما التسافُهُ في مجلِسِ الحُكْم. والإقْدام على هذا الجُرْم. حتى تَراقَيْتُما منْ فُحْشِ المقاذَعَةِ. الى خُبْثِ المخادَعَةِ؟ وايْمُ اللهِ لقدْ أخطأتِ اسْتُكُما الحُفْرَةَ. ولمْ يُصِبْ سَهمُكُما الثُّغْرَةَ. فإنّ أميرَ المؤمِنينَ. أعزّ اللهُ بِبَقائِهِ الدّينَ. نصَبَني لأقْضيَ بينَ الخُصَماء. لا لأقْضيَ دَينَ الغُرَماء. وحَقِّ نِعمَتِهِ التي أحلّتْني هذا المَحَلّ. وملّكَتْني العَقْدَ والحَلّ. لَئِنْ لمْ تُوضِحا لي جَليّةَ خَطْبِكُما. وخَبيئَةَ خِبّكُما. لأُنَدِّدَنّ بِكُما في الأمصارِ. ولأجْعلَنّكُما عِبرَةً لأولي الأبصارِ!».

غير أن حركة السرد لا تثبت للقاضي صفات اليقظة والفطنة، بل إنها تنفي عنه صفات الغفلة والجهالة. ولعل استحضار القاضي لـ «أمير المؤمنين» و«بقاء الدين» يكشف عن تماهي القضاء بالخلافة، ومن ثَمّ فإن محاولة القاضي البرهنة على يقظته وفطنته ونفي الغفلة والجهالة عنه ضربٌ من تنزيه أمير المؤمنين عن الانجرار والانخداع للمتحايلين والمخادعين. وبعبارة أخرى، فإن القاضي يسعى إلى توكيد تماسك سلطة الخلافة ومؤسساتها؛ ذلك أن

---

(٥٨) وهي: «الطلاق، والعتق، والمشي إلى مكّة. وقيل هي الطلاق الثلاث». انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٢٠.

جهاز القضاء هو أكثر أجهزة السلطة تجسّداً في الواقع وأرفعها تمظهراً في نفوس عامّة الناس. إن القاضي عندما يدافع عن يقظة القضاء وفطنته فإنما يبرهن على قدرة السلطة على ميز الأكاذيب وكشف الأباطيل والخدائع التي تروم الاستخفاف بالسلطة وإطاحة أنظمتها.

لقد اكتشف القاضي تحايل الزوجين وعدم انطلاء ما أظهراه من خدائع في حضرته، كما أنه وسم ما عرضاه من حِجاج بكونه تسافهاً واحتقاراً للقضاء ومساساً بهيبته، وهي أفعال تمثّل جناية تستوجب عقوبة وتعزيراً شديدين. لذلك أظهر القاضي تشدداً في هذه القضية القائمة على مقام حجاجي محفوف بالشبهات رغم كفاية المتحاججين واستكمال أدوات الحجاج، ولهذا عمد إلى القسم بـ «حقّ نعمة» أمير المؤمنين، في إشارة جلية إلى عدم انطلاء الحجاج الاحتيالي عليه. وتكشف لغة القاضي عن تصلّب في الإرادة ومضاء في العزيمة وحدّة في الذكاء؛ فهو يطلب من الزوجين إعلامه بحقيقة الأمر، وقد لجأ إلى «المكافآت اللسانية»[٥٩]، إذ استعمل القسم المكرر «وحقّ نعمته»، ولام التوكيد المدغمة بـ «إنْ الشرطية»، وهي مكوّنات لسانية تجسّد إصراره على معرفة جلية الخطب وخبيئة الخبّ (الخداع والغشّ)، أمّا إذا لم يجب الزوجان القاضي عما أراد معرفته، فإن جزاءهما نزول العقاب بهما وإشهاره في الأمصار ليصبحا عبرة لأولي الأبصار.

لقد قام الزوجان بتعريض نفسيهما لتهلكة عظيمة بعد أن كانا يسعيان إلى إخضاع القاضي والتحايل عليه، بمعنى أنهما يواجهان مصيراً قاسياً أعظم من مصير القاضي بعد خضوعه لتحايلهما. وبعبارة أخرى، فإن تغييراً جذرياً قد وقع في مسارات الحجاج؛ إذ أصبح الحجاج بين طرفين جديدين هما: القاضي والزوجين بعد أن كان بين الزوجين. وسوف يترتب على هذا التغيير إعادة تنظيم قواعد الحجاج بما يؤدي إلى تحالف الزوجين؛ ذلك أن القاضي يدفعهما إلى الاعتراف بكونهما مخادعين، وهي نتيجة ستؤدي إلى عقابهما خلافاً لما أظهره القاضي، أي أن العقوبة ستحلّ بالزوجين، سواء اعترفا بما أضمراه من مخادعة القاضي والاستخفاف بالقضاء والسلطة أم قاما بإنكار ما قرّ في وجدان القاضي من تحايلهما وخداعهما.

---

(٥٩) انظر: جوزف كورتيس، **سيميائية اللغة**، ترجمة جمال حضري (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٧٠ ـ ٧١.

إن المقامة التبريزية نصٌ حِجاجي ولود، فكلُّ ما ورد فيها يؤذن بالتوتر والانفجار، بيد أن المواجهة الناشية بين القاضي والزوجين تُفاقم الأحداث وتُعقّد مساراتها السردية؛ إذ إن القاضي استردّ مُقود الحِجاج السردي بعد أن قام الزوجان بالسيطرة عليه زمناً هو الأكثر توتراً وطولاً.

لكن السّروجي أبا زيد سيميل إلى المسالمة ما دامت العقوبة ستحلُّ به، سواء أقرّ بما عزم عليه من خداع أم أنكره. لذلك قام أبو زيد بإظهار الشجاعة والتجلّد، وهو يلتزم بذلك بما أوصى به ابنه في المقامة الساسانية، من خلال اعترافه بحقيقة أمره المتمثّلة في لجوئه إلى التحايل والخداع، مسوّغاً ذلك بالفاقة والفقر الشديدين. يقول السّروجي:

فحينَ عزّ الصّبرُ والتأسّي ... ذوشقنا الضُرُّ الأليم المَسّ

قُمْنا لسَعْدِ الجَدّ أو للنحْسِ ... هذا المَقامَ لاجتلابِ فَلْسِ

والفقرُ يُلْحي الحُرَّ حينَ يُرْسي ... إلى التّحلّي في لِباسِ اللُّبْسِ

فهذهِ حالي وهذا دَرْسي ... فانظُرْ إلى يومي وسَلْ عن أمسي

وأمرْ بجَبري أن تَشا أو حبْسي ... ففي يدَيْكَ صحّتي ونُكْسي

إن أبا زيد يَظهر في مواجهة القاضي ومحاججته ثبتَ الجنان قوي الشكيمة، لا يخشى من مآل اعترافه حتى وإنْ تضمّن إقراراً بالتلبيس والمخادعة والتدليس والمخاتلة. لقد تضمّن اعتراف أبي زيد رجاء القاضي واستعطافه في مدّ يد العون والمساعدة، أو المضي في ما عزم عليه من حبسه ومعاقبته. وبعبارة أخرى، فإن السّروجي عندما يُعيّنُ إقامته بين العقوبة والعفو فإنه يطمح إلى استمالة القاضي إلى الصفح عنه، وهي نتيجة حصل عليها السّروجي بقول القاضي: «لِيَثُبْ أُنسُكَ، ولْتَطِبْ نفسُكَ. فقد حَقّ لكَ أن تُغفَرَ خَطيئتُكَ. وتُوَفَّرَ عطيتُكَ».

لقد حقق القاضي بالاستمالة والرجاء والاستعطاف ما عجز عن تحقيقه بالحِجاج والإقناع والبرهان؛ إذ إن إثارة عاطفة القاضي مكّنته من الحصول على ما عزم عليه. صحيح أن حصوله على مراده كان نتيجة الرجاء والاستعطاف، لكن ما يهمّ المكدّي في نهاية الأمر هو تحقيق الغايات والوصول إلى النتائج، بصرف النظر عن الوسائل والطرق الموصلة إليها.

بيد أن ردّ أمّ زيد على قرار القاضي جاء مدوّياً؛ إذ احتجّت على منح

القاضي زوجها عطية ومنعها منها. يقول السارد: «فثارت الزوجة عند ذلك واستطالت، وأشارت إلى الحاضرين وقالت:

يـا أهـلَ تـبـريـزَ لـكُـمْ حـاكِـمٌ أوْفـى عـلـى الـحُـكّـامِ تـبْـريـزا
مـا فـيـهِ مـن عـيْـبٍ سـوى أنـهُ يـومَ الـنـدى قِـسـمَـتُـهُ ضِـيـزَى
قـصَـدْتُـهُ والـشـيـخُ نـبْـغـي جَـنـى عـودٍ لـهُ مـا زال مـهـزوزا
فـسَـرّحَ الـشـيـخَ وقـد نـالَ مـنْ جَـدْواهُ تـخْـصـيـصـاً وتـمْـيـيـزا
وردّنـي أخْـيَـبَ مـنْ شـائِـمٍ بَـرْقـاً خَـفـا فـي شـهْـرِ تـمّـوزا
كـأنـهُ لـمْ يَـدْرِ أنـي الـتـي لـقّـنْـتُ ذا الـشـيـخَ الأراجـيـزا
وأنـنـي أن شِـئْـتُ غـادَرْتُـهُ أُضْـحـوكَـةً فـي أهـلِ تـبْـريـزا»

إن ردّ أم زيد لا يتضمّن احتجاجاً على ما وقع عليها من ظلم القاضي في قسمته بينها وبين زوجته، وإنما يتضمّن إشارة مهمّة إلى تحالف القاضي مع زوجها، وهو تحالف أفضى إلى إلحاق الضيم بها، لا سيما أنها هي التي لقّنت زوجها ما ردّده من أراجيزَ تمكن بها من استعطاف القاضي واستمالته. ولعل توجّه أمّ زيد، في خطابها، إلى أهل تبريز يهدف إلى التشهير بالقاضي وغمطه عدالته ونزاهته، وهذا يعني أنها تستعمل أسلوباً آخر غير الذي أسلوب الاستمالة الذي استعمله زوجها. فالزوجة نفذت من تعاطف القاضي مع حال زوجها المتمثّلة في الفاقة والفقر الشديدين لتكشف عن ضعف القاضي واحتكامه إلى العاطفة. بيد أن لجوء الزوجة إلى أسلوب الابتزاز المتضمّن جراءة وتطاولاً وفجاجة ناجم عمّا أدركته من وهن القاضي وعجزه عن تقليب الأنظار في حِجاج الزوجين. لقد هددت الزوجة القاضي، في البيت الأخير، بجعله أُضحوكة في أهل تبريز إذا لم يُعطها مثل ما أعطى زوجها من المال. إن تهديد المرأة بتحويل هيبة القاضي إلى أضحوكة وهزل يكشف عن قدرة المسحوقين على النيل من السلطة وخلخلة شروطها وبرامجها. لكن للزوجة المكدّية هدفاً آخر هو نيل العَطية وليس مناددة القاضي وتحويله إلى أضحوكة.

وسوف يعمد القاضي إلى إسكات الزوجة بالخضوع لإرادتها خشية أن تقوم بتنفيذ وعيدها وتهديدها؛ ذلك أن امرأة تعلن فوق رؤوس الأشهاد أن زوجها «يأخذ الجار بالجار» وينتهك تعاليم الشريعة، لا تتورّع عن تسفيه

القاضي والنيل من هيبته وتحطيم هالة الوقار التي تحيط به. وجرّاء هذا الضغط النفسي والحجاجي، انهار القاضي من وقع التهديد الذي جوبه به. يقول السارد الحارث بن همام:

«فلمّا رأى القاضي اجْتِراءَ جَنانِهما. وانصِلاتَ لِسانِهِما. علِمَ أنهُ قد مُنيَ منهُما بالدّاء العَياء. والداهيَةِ الدّهْياء. وأنهُ مَتى منَحَ أحدَ الزّوجينِ. وصرَفَ الآخرَ صَفْرَ اليَديْنِ. كان كمَنْ قضى الدّيْنَ بالدَّيْنِ. أو صلّى المغربَ ركْعتَيْنِ. فطَلْسَمَ وطَرْسَمَ. واخْرَنْطَمَ وبرْطَمَ. وهمْهَمَ وغمْغَمَ. ثمّ التفَتَ يَمْنةً وشامةً. وتملْمَلَ كآبَةً ونَدامَةً. وأخذ يذُمّ القضاء ومَتاعِبَهُ. ويَعُدّ شوائِبَهُ ونَوائِبَهُ. ويفَنِّدُ طالِبَهُ وخاطِبَهُ. ثمّ تنفّسَ كما يتنفّسُ الحَريبُ. وانتَحَبَ حتى كادَ يفضَحُهُ النحيبُ. وقال: إنّ هذا لَشَيْءٌ عجيبٌ. أأُرْشَقُ في موقِفٍ بسَهْمَيْنِ. أأُلْزَمُ في قَضيةٍ بمَغْرَمَيْنِ. أأُطيقُ أن أرضيَ الخصْمَيْنِ. ومنْ أينَ ومنْ أينَ؟ ثمّ عطَفَ الى حاجِبِه. المنفِذِ لمآرِبِه. وقال: ما هذا يوم حُكْمٍ وقَضاء. وفصْلٍ وإمْضاء! هذا يوم الاعتِمام. هذا يوم الاغْتِرام. هذا يوم البُحْرانِ. هذا يوم الخُسْرانِ! هذا يومٌ عصيبٌ. هذا يومٌ نُصابُ فيهِ ولا نُصيبُ! فأرِحْني منْ هذَيْنِ المِهذارَيْنِ. واقطَعْ لسانَهُما بدينارَيْنِ. ثمّ فرّقِ الأصْحابَ. وأغلِقِ البابَ. وأشِعْ أنهُ يومٌ مذْمومٌ. وأنّ القاضيَ فيهِ مهْمومٌ. لئلا يحْضُرَني خُصومٌ! قال: فأمّنَ الحاجِبُ على دُعائِهِ. وتَباكى لِبُكائِهِ. ثمّ نقَدَ أبا زيدٍ وعِرْسَهُ المِثقالَيْنِ. وقال: أشهَدُ أنكُما لأحْيَلُ الثّقَليْنِ. لكِنِ احْترِما مجالِسَ الحُكّامِ. واجتَنِبا فيها فُحْشَ الكلامِ. فما كُلُّ قاضٍ قاضيَ تبريزَ. ولا كُلّ وقتٍ تُسْمَعُ الأراجيزُ. فقالا لهُ: مثلُكَ منْ حجَبَ. وشُكْرُكَ قدْ وجَبَ. ونهَضا وقدْ حظِيا بدينارَيْنِ. وأصْلَيا قلبَ القاضي نارَيْنِ!».

لقد أُرغِم القاضي على تحقيق مطالب الزوجين رغم إدراكه أنهما مدلّسان وكاذبان. بيد أن إقرار القاضي بجراءة قلبي الزوجين وسلاطة لسانيهما لم يمنحه من الأدلة والبراهين ما يكفي لإدانتهما وتجريمهما بتهمة التكذيب على القضاء والتحايل عليه، بل إن ذلك دفعه إلى المعاجلة بمنحهما العطايا بعد أن أمر حاجبه المنفذ لمآربه قائلاً: «فأرحني من هذين المهذارين، واقطع لسانهما بدينارين». كما أن النصّ يخبرنا ببكاء القاضي وتباكي حاجبه لبكائه، الأمر الذي يجسد حالة الانهيار التي مني بها القاضي الذي أقرّ للزوجين بكونهما «أحيل الثقلين»؛ إذ إنهما «أصليا قلبه بنارين»؛ فقد خدعاه وضللاه ودلّسا عليه من ناحية، كما أنهما نالا منه العطايا والأموال رغم أنه قاضٍ بخيلٌ يضن بثُفالة السواك!.

٣ ـ المقامة الرملية: مرآة الأعاجيب وأولو التجاريب

يعرض الحارث بن همام راوية مقامات الحريري حكاية السّروجي وزوجته في مجلس قاضي الرملة. ومنذ البدء، يصف الراوي قاضي الرملة بكونه «من أرباب الدولة والصّولة». أمّا الزوجان فيتميزان بالرقاعة والسّلاطة والهذر والوقاحة.

لقد حضر الحارث بن همام مجلس قاضي الرملة «وقد تَرافع إليه بالٍ في بالٍ وذاتُ جمالٍ وأسمال»، إن أبا زيد السّروجي يَحضر في هذه المقامة شيخاً هرماً يرتدي ملابس بالية، ولعلّ الجناس المتحقق في قوله: «بالٍ في بال» يصوّر تعييناً ثقافياً لشخصية السّروجي؛ فهو بالٍ في جسده وقوّته وصحّته وفي ملابسه وهيئته، بمعنى أنه رجل يقع ضمن الفئات الاجتماعية الخاصّة، فهو طاعن في السن وفقير ومعْدَمٌ في الوقت نفسه. في حين إن زوجته «ذات جمال في أسمال» وهي تختلف معه من جهة كونها امرأة فتية مكتنزة الجسد عامرة بالأنوثة والجمال، وتتفق معه من جهة أنها فقيرة ومعدمة لأنها ترتدي أسمالاً دالة على الفقر المالي.

إن مسافة التباعد بين الزوجين كبيرة، فمثل هذه الزوجة الجميلة تستحق أن تحيا منعّمة مع زوجٍ يكافئها صبا وفتوّة وحيوية ونضارة.

وتستهلُّ الزوجة خطابها الموجّه إلى قاضي الرملة بمقطع شعري يجسّد معاناتها ويصوّر محنتها في صحبة زوجها أبي زيد؛ إذ أنشدت تقول:

يا قاضيَ الرّملةِ يا ذا الذي — في يدِهِ التّمرةُ والجَمْرَهْ
إليكَ أشكو جوْرَ بعْلي الذي — لمْ يحجُجِ البيتَ سوى مرّهْ
وليتَهُ لمّا قضى نُسكَهُ — وخفّ ظَهراً إذْ رمى الجَمرهْ
كانَ على رأيِ أبي يوسُفٍ — في صِلَةِ الحِجّةِ بالعُمْرَهْ
هذا على أنيَ مذْ ضمّني — إليْهِ لمْ أغمِضْ لهُ أمْرَهْ
فمرّهْ إمّا أُلفَةٌ حُلوَةٌ — تُرْضي وإمّا فُرقةٌ مُرّهْ
منْ قبلِ أن أخلَعَ ثوْبَ الحَيا — في طاعةِ الشّيخِ أبي مُرّهْ

تبدأ الزوجة خطابها الشعري بأسلوب النداء الذي كررته مرتين. ويتضمّن هذا

الأسلوب دلالة تعظيم القاضي وإعلاء شأنه؛ إذ إنه يملك سلطتي الثواب والعقاب. بيد أن الدلالة الضمنية لصيغة النداء الثانية «يا ذا الذي في يده التمرة والجمرة» تتضمّن تحفيزه على تحقيق العدالة وإحقاق الحق، ذلك أنها تشكو زوجها؛ لأنه لا يقوم على حقوقها الجنسية، فزوجها لم يجامعها سوى مرّة واحدة.

كما أن احتشاد المقطع الشعري بالكنايات يحيل إلى الظلم الواقع على الزوجة؛ فإذا كانت فريضة الحج ركناً أساسياً من أركان الإسلام يُشترط فيه الاستطاعة المالية والجسدية، فإن المعاشرة الزوجية والنكاح الشرعي شرط أساسي لا يتحقق الزواج إلا به. وبعبارة أخرى، فإن القدرة على الوطء والجماع هي الشرط الرئيسي الذي ينبغي توافره في الزوج، ومتى انعدمت هذه القدرة وجب على القاضي، إذا أرادت الزوجة، أن يحلّ عُرى الزواج. بيد أن أمّ زيد تستند إلى مبدأ المفارقة في بناء حجاجها؛ فإذا كانت فريضة الحج تسقط عن المسلم غير المستطيع، فإن فريضة النكاح لا تسقط عن الزوج المستطيع، فضلاً على أن فريضة الحج تسقط عن المسلم إذا أدّاها مرة واحدة، في حين إن فريضة النكاح لا تسقط عن الزوج إذا قام بها مرة واحدة، بمعنى أن فريضة النكاح يُشترط فيها التكرار والمداومة على الوطء.

وحسب الشريشي، فإن أمّ زيد لجأت إلى التأثير في القاضي من خلال تشبيهها فرج المرأة بالبيت الحرام الذي يقصده المسلم لتأدية مناسك الحج، كما أنها كنّت عن الجماع بفريضة الحجّ وكنت عن فضّ العذرية بالنسك، وعن إتيانه لها برمي الجمرة؛ وذلك لبيان أن النكاح فرض عين على الزوج، ينبغي أن يقوم بمزاولته وتكراره ما دام يتملك الاستطاعة والقدرة[٦٠].

وتستحضر أمّ زيد أبا يوسف القاضي في سياق بلاغي وظيفته لفت انتباه قاضي الرملة إلى دور القاضي في حلّ النزاعات الزوجية من جهة، وإلى مكانة أبي يوسف القاضي في الاجتهاد والنظر في الأحكام الشرعية من جهة أخرى. ليس هذا فحسب، بل إن أمّ زيد تسعى إلى دفع قاضي الرملة إلى الاقتداء بسيرة أبي يوسف القاضي، صاحب أبي حنيفة الذي غلب عليه فكان يسدّ مسدّه ويُغني عنه[٦١].

---

(٦٠) انظر: الشريشي، **شرح مقامات الحريري**، ج ٥، ص ١٨٦.

(٦١) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حسين بن سعد بن حبيب الأنصاري هو أوّل قاضٍ يُدعى بـ «قاضي القضاة في الإسلام». انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

إن أمّ زيد تستحضر آراء القضاة والفقهاء ومواقفهم من الجماع الشرعي، لتُبيِّن الضرر الواقع عليها من عدم قيام زوجها بمجامعتها، علاوة على أنها تتمنى على زوجها أن يعزل في الجماع ليتخفف من طلب الولد إذا كان غير راغب فيه. ويقول الشريشي موضحاً دلالة قول الزوجة: «صلة الحِجّة بالعمرة»: «وأمّا صلةُ الحجّ بالعمرة التي ذكر الحريري، فإن أبا يوسف مخالف في ذلك لمالك رضي الله عنهما في أن القِرانَ في الحجّ أفضلُ من الإفراد، وهو مذهبُ علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وقوله: خفّ ظهراً، أي حطّ عن ظهره بعضَ الذنوب، والذي أرادت أنه لم يأتها ولا جامعها غير مرّة واحدة خفّف بها ظهره وبعض شهوته وليته فعل ذلك مرتين، فورّت بظاهر كلامها عن هذا المعنى»[٦٢].

وعندما تقوم أمّ زيد بعرض مأساتها الزوجية، فإنها تسعى إلى الالتحاق بالنساء الصاخبات المحتجّات على ما وقع عليهن من عسف وضيم من أزواجهن[٦٣]. وبمعنى آخر، فإن أمّ زيد تستثير في قاضي الرملة صورة الزوجة الكسيرة التي تروم رفع الضرر الواقع عليها. وتعمد، في سبيل تحقيق هذه الغاية، إلى بيان شمائلها بوصفها زوجة تقوم على طاعة زوجها ولا تعصي أوامره.

وتضع الزوجة حلولاً لمعاناتها؛ **الأول**: الألفة والمعاشرة الحلوة من لدن الزوج، **والثاني**: الطلاق بما يتضمنه من مرارة ناجمة عن التفريق بين الزوجين. وإذا كان الحلُّ الأول يحيل، بالقوة، إلى حقوقها في الجماع الشرعي، فإن الحلَّ الثاني يتضمّن تطلّعها إلى التسريح بالإحسان لتبحث عن زواج جديد يكفل لها حقوقاً زوجية عادلة.

بيد أن الزوجة تضمر حلاً ثالثاً يتمثّل في التهديد بالفجور، وذلك بإطاعة إبليس وارتكاب المعصية المتمثّلة في الزنى. إن حضور الشيخ أبي مرّة في سياق الطاعة يعني أن الزوجة تستثمر فرجها في الكُدية؛ إنها امرأة تكدّي بفرجها ولا تتورّع عن خلع ثوب الحياء والطاعة. إن إحالة الزوجة إلى إبليس في التعبير عن الفرج يكشف عن الحاجة الجنسية الملحّة التي تسيطر عليها. ولعل تعبير

---

(٦٢) انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٦٣) يورد الشريشي سلسلة من حكايات النساء اللواتي خاصمن أزواجهنّ عند القضاة والفقهاء وعرضن عليهم ما تعرضن له من ظلم وضرر. انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩١ ـ ١٩٥.

المرأة عن جماع زوجها برمي الجمرة يحيل ضمناً إلى كون فرجها مكمناً للشرّ الذي لا يسكن إلا برمي الجمرات المتكرر؛ فالفرج هو التجسيد الفعلي لإبليس[٦٤]. يقول الشريشي موضّحاً هذه الدلالات: «تقول الزوجة: إمّا أن يصاحبني صحبةً يرضيني فيها بكثرة الجماع، وإلا أزلتُ عني الحياء وخرجت أزني وأفسق في طاعة إبليس، ولو عالجها بما كان يُعالِجُ به رجلٌ زوجته، وكان إذا وقع بينهما شرٌ انحنى عليها بالجماع، فكانت تقول: لعنك الله! كلّما وقع بيننا شرٌ جئتني بشفيع لا أقدرُ على ردّه! فلو جاءها بهذا الشفيع لما رفعته إلى الوالي»[٦٥].

لقد قامت الزوجة ببناء حِجاجها بناء محكماً سديداً؛ إذ إنها أربكت القاضي وعطّلت قدرته على الاحتجاج على خطابها المعزّز بالمبادئ والأسباب الموجبة لعصيان الزوج والاستخفاف بعجز المؤسسة القضائية عن إيجاد حلول تنسجم مع محنتها الزوجية. فالزوجة استندت إلى جملة من الأدوات والآليات المُحكمة والاستدلالات المستمدّة من القوانين السوسيو ثقافية التي أنتجتها تعاليم الشريعة الإسلامية[٦٦].

أمّا القاضي، فسيحاول التنصّل من الردّ على الزوجة ليدفع الزوج إلى القيام بهذه المهمة الشّاقة. يقول القاضي مخاطباً الزوج: «قد سمِعتَ بما عزَتْكَ إليهِ. وتوعّدَتْكَ عليهِ. فجانِبْ ما عرّكَ. وحاذِرْ أن تُفرَكَ. وتُعْرَكَ».

بيد أن في إرجاء القاضي حكمَه دفعاً لمسار السرد، وتعطّشاً لمزيد من المؤوّلات التي تؤدي إلى تجلية غوامض الأدلة وما خفي من المقاصد[٦٧]. لقد ترك القاضي الزوج في مواجهة عسيرة مع تهديدات زوجته، لأنه لا يريد أن ينوب عنه في مواجهة يعرف يقيناً أنها مواجهة خاسرة محسومة لصالح الزوجة التي ثُلمت أنوثتها وغُبِنَت حقوقها. ليس هذا فحسب، بل إن قيام القاضي بتحويل مسار الخطاب إلى الزوج يتضمّن إرجاءً مقصوداً؛ إذ إنه

---

(٦٤) يقول الشريشي: «وأبو مرّة: كنية إبليس لعنه الله، وكنّي بذلك لما تقدّم أنّ أبغض الأسماء إلى الله تعالى مرّة وحرب». انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩٢.

(٦٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩٢.

(٦٦) انظر: محمد طروس، **النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية** (الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٦٧) للوقوف على دلالة المصطلح، انظر: علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات** (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٨٣)، ص ١٧٢.

يهدف إلى استكمال الأدلة وإحكام النظر في ما يعرض عليه من مسوّغات.

ويقوم القاضي، من أجل تحفيز أبي زيد السّروجي على مدافعة زوجته، بتعظيم أثر خطابها؛ فهو يطالب أبا زيد بالردّ على زوجته التي قامت بتهديده وإعابته بالشرّ والسوء، محذِّراً إياه وطالباً منه توخّي الحذر في الردّ؛ ذلك أن من شأن عدم إحكام ردّه إقامة الحجة عليه، ودليل على صدق دعوى الزوجة.

ويصوّر الراوي مشهد أبي زيد السّروجي وهيئته عندما أخذ يردُّ على ما اتُّهم به، إذ خرّ جاثياً على ركبتيه، وذهب ينشد:

«اسمَعْ عداكَ الذمّ قولَ امرئٍ ... يوضِحُ في ما رابَها عُذرَهْ
واللهِ ما أعْرَضْتُ عنها قِلىً ... ولا هَوَى قلبي قضى نُذرَهْ
وإنما الدهرُ عَدا صرْفُهُ ... فابتزّنا الدُّرّةَ والذرّهْ
فمنزلي قفرٌ كما جِيدُها ... عُطْلٌ منَ الخرزةِ والشذرَهْ
وكنتُ منْ قبلُ أرى في الهوى ... وديِنهِ رأيَ بني عُذرَهْ
فمذْ نَبا الدهرُ هجرْتُ الدمى ... هِجرانَ عفٍّ آخِذٍ حِذرَهْ
وملتُ عنْ حرثيَ لا رغبةً ... عنهُ ولكنْ أتّقي بَذرَهْ
فلا تلُمْ مَنْ هذِهِ حالُهُ ... واعطِفْ عليهِ واحتمِلْ هَذرَهْ».

لقد عزا أبو زيد السّروجي إعراضه عن زوجته إلى صروف الدّهر الذي سلبه مباهج الحياة، وما يمكّنه من القيام بواجباته الزوجية. وعندما يُقرُّ السّروجي بما عزته زوجته إليه من قصور في المعاشرة والنكاح، فإنه يعمد إلى توضيح الأسباب التي جعلتها تشكُّ في عجزه الجنسي وريبتها في تعطّل قواه وحواسّه وشهوته، أي أن السّروجي يسعى إلى أن يثبت لنفسه القدرة والكفاية الجنسيتين؛ لكنه يسعى، في المقابل، إلى الكشف عن أسباب إعراضه عن زوجته.

إن السّروجي يصوّر نفسه واحداً من العشّاق الكبار، بيد أن فقر حاله وقفر منزله يحول دون استمراره في العشق والمداومة على النكاح.

وعندما يرجع السّروجي أسباب إشاحته عن زوجته إلى نوب الدهر، فإنه

يسعى إلى توريط القاضي في تقديم حلول عملية لسوء حاله، وهي حلول من شأنها إنقاذ مؤسسة الزواج وحمايته من الانهيار والتصدّع.

ومرّة أخرى يستدعي السّروجي إبليس من خلال بيان الدواعي المانعة من إتيان فرج زوجته؛ إذ إنه يسوّغ ميله عن حرثه وتجنبه النكاح لخشيته من الولد الذي هو ثمرة النكاح ونتيجته. وبعبارة أخرى، فإن السّروجي يؤكد أنه يتمتع بكفاية جنسية عالية، وأنه يرغب في القيام بواجباته الزوجية ودوره في النكاح الشرعي، بيد أنه يعلّق هذه القدرة والرغبة على امتلاك أسباب الحياة بما تتضمنه من رخاء مال وأمن في العيش واستقرار في النفس. وبعبارة أخرى، فإن ما يحول دون السّروجي والقيام بواجباته يتمثل في الفاقة والفقر الشديدين القادرين على إطفاء الشهوات والرغبات. وبذلك، فإن السّروجي يستعمل أيره للحصول على المال من القاضي، لأنه ربط بين عطف القاضي والقيام بواجباته تجاه زوجته.

وعندما يقوم السّروجي بتعطيل قواه الجنسية وتعليقها بعطف القاضي ونيل عطاياه، فإنه لا يسعى إلى استدرار عطف القاضي فحسب، وإنما يهدف إلى جعل قضيبه وسيلة كدية تحقق مآربه في إنجاز مخططه الرامي إلى إحكام سيطرته على مقاليد السرد؛ ذلك أن المكدي مسكون بشهوة الغلبة والظفر، وهو لا يقبل أن يستدر عطف الآخرين وإثارة نوازع الشفقة تجاهه.

وما بين تعطيل الشهوات وتفعيل السرد يربض السّروجي في موقف مناددة مزدوج؛ إذ إن اعترافه بفحولته وفاعليتها أوغر صدر زوجته، التي كانت تظن في العجز والعنة. كما إن إقراره بامتلاك القدرة الجنسية وتعليقها بعطف القاضي ليس إلا ضرباً من الابتزاز الصريح. وسوف تقوم الزوجة بردٍّ حجاجي مضادّ مشحون بالانفعال. يقول الراوي: «فالتَظَتِ المرأةُ منْ مَقالِهِ. وانتضَتِ الحُجَجَ لجِدالِهِ. وقالتْ لهُ: ويلَكَ يا مَرْقَعانُ. يا مَنْ هُو لا طَعامٌ ولا طِعانٌ! أتَضيقُ بالولَدِ ذرْعاً. ولكُلّ أكولَةٍ مرْعًى؟ لقدْ ضلَّ فَهْمكَ. وأخطأ سهمكَ. وسفِهَتْ نفسُكَ. وشقِيَتْ بِكِ عِرسُكَ».

لقد التهبت زوجة السّروجي غيظاً من اعتراف زوجها بتعطيل فحولته بعد أن كانت تظن أنه عاجز وعنّين. لكن الزوجة لن تستسلم لإرادة زوجها وتنسحب من موقعها في الخصومة؛ ذلك أن تسليمها للزوج يعني تراجعاً في المواقف

الحجاجية التي بذلت جهوداً مضاعفة في تشييدها، ثمّ إن تراجعها سيؤدي إلى أن تخسر رهاناتها في استمالة القاضي، فضلاً على حرصها على إظهار ضعف أنوثتها التي تلحُّ عليها ودفعتها إلى رفع الأمر إلى مجلس القاضي.

وبعبارة أخرى، فإن زوجة السّروجي ستعمد إلى تحطيم القضيب الذي يعتدُّ به زوجها بعد أن أعلن الاحتفاظ به بوصفه سلاحاً يؤمّنُ له الاحتفاظ بزوجته. إن قضيباً لا يؤمّن للزوجة حقاً في نكاح أقرّه الشرع قضيب لا قيمة له؛ ذلك أنه يمنح الرجل امتيازاً يجعله يمارس استعلاء على المرأة، ويجسّد ذُكُورَة عمياء. وعلى المستوى السيميائي، فإن زوجة السّروجي تسعى إلى إثبات دلالة في غاية الأهمية مفادها أن دالّ القضيب لا يملك معنى إلا بإحالته إلى فرجها.

لن تكتفي الزوجة بإهانة زوجها وتحطيم خيلائه وزهوه بقضيبه فحسب، بل إنها ستشرع في النيل من كفايته الزوجية المرتبطة بالإنفاق وطلب الولد. لقد لجأت الزوجة في فاتحة خطابها الحجاجي إلى بيان الضرر اللاحق بها من عدم قيام زوجها على حقوقها الشرعية، ولم تتعرّض لقدرته المالية ومسائل الإنفاق وطلب الولد. لكن الزوج عندما أعلن احتفاظه بقواه الجنسية وقدرته على إتيان زوجته، قام بإحباط محاولات زوجته الرامية إلى إطاحته وتحطيم قضيبه. وما بين تعطيل الزوجة سلطة الزوج القضيبية وتفعيل الزوج لها، تتكافأ أقيسة الحجاج وأدلته؛ فالزوجة تهدف إلى إثبات التعطيل لضمان التسريح، والزوج يسعى إلى إثبات التفعيل لضمان الإمساك.

لقد لجأت الزوجة إلى خيارات حجاجية وبدائل أخرى ترتبط بإحالتها إلى سوء حال زوجها في اللباس والطعام والوطء. ذلك أنها تنفي عنه القدرة على الإلباس والإطعام والخشية من طلب الولد، بعد أن أثبت لنفسه القدرة والكفاية الجنسيتين. لذلك رمته بضلال الفهم، وسفاهة النفس وشقائها، وعدم الإصابة في الرأي لتقيم عليه الحُجّة بالجهل والغباوة، ذلك أن «الكلّ أكولةِ مَرعى».

إن بيان زوجة السّروجي الرفيع وحجاجها البديع لم يثيرا القاضي نحوها، بل جعلاه يتعاطف مع الزوج ضدّ زوجته، التي تملك من ذرابة اللسان ما يعادل وقع السّنان. لذلك سوف يتوجّه القاضي نحو الزوجة ويخاطبها قائلاً: «أمّا أنتِ فلوْ جادَلتِ الخنساء. لانثنَتْ عنكِ خرْساء. وأما هوَ فإنْ كانَ صدَقَ في زعمِهِ. ودعْوى عُدْمِهِ. فلهُ في همّ قَبْقَبِهِ. ما يشغَلُهُ عنْ ذبذَبِهِ».

لقد أدرك القاضي أن الزوجة تسعى إلى محاصرة زوجها وإضعاف موقفه الحجاجي، لذلك أظهر ازوراره عنها، وذهب إلى تعنيفها بكونها سليطة اللسان لا يمكن لأحد التغلبّ عليها بالجدال حتى لو كانت الشاعرة الخنساء. ولعل مقارنة الزوجة السليطة الفاضحة زوجها بالخنساء يحيل إلى بلاغة الهجاء التي تملكها الزوجة في مقابل بلاغة الرثاء التي عُرفت بها الخنساء.

لقد بدا القاضي مقتنعاً بوجاهة موقف الزوج ومسوغات إعراضه عن القيام بحقوق زوجته الشرعية المتمثلة في إعراضه عن فعل النكاح؛ ذلك أن همّ بطنه يشغله عن حاجة ذَكَره[٦٨]. وهو تحالف مع أبي زيد، مسوّغاً تحالفه بكون الفقر والجوع يُعطّلان الشهوات ويميتان الرغبات. بيد أن الزوجة لاذت بصمت مريب يكاد يكون أبلغ من الصوت والكلام. يقول الراوي: «فأطرقتْ تنظرُ ازوراراً، ولا تَرْجِع حواراً حتى قلنا قد راجعها الخَفَرُ، أو حاق بها الظفر. فقالَ لها الشيخُ: تعساً لكِ أن زَخْرفْتِ. أو كتَمْتِ ما عرَفْتِ! فقالت: ويْحَكَ وهلْ بعْدَ المنافَرَةِ كتْمٌ. أو بقيَ لنا على سِرٍّ ختْمٌ؟ وما فينا إلا مَنْ صدَقَ. وهتَكَ صوْنَهُ إذ نطَقَ. فليْتَنا لاقَيْنا البَكَمَ. ولمْ نلْقَ الحكَمَ. ثمّ التفعَتْ بوِشاحِها. وتباكَتْ لافْتِضاحِها. وجعلَ القاضي يَعجَبُ منْ خطبِهما ويُعجِّبُ. ويلوم لهُما الدّهْرَ ويؤنبُ. ثمّ أحْضَرَ من الورِقِ ألْفَينِ. وقال: أرْضِيا بهِما الأجْوَفينِ. وعاصِيا النازِغَ بينَ الإلْفينِ. فشكَراهُ على حُسنِ السَّراحِ. وانطَلَقا وهُما كالماء والرّاحِ».

لقد قام أبو زيد السّروجي بدفع زوجته إلى استئناف الحجاج وعدم الرضوخ إلى إرادة القاضي وانحيازه لصالحه، وكأنه يسعى إلى التنازل عما منحه القاضي له من تعاطف في سبيل إعادة تأجيج الحِجاج للضغط على القاضي ونيل عطائه. لكن الزوجة لا تملك إلا إظهار الانهيار التام للتعبير عن انكسارها وتحطّم آمالها بعد أن فضحت أسرارها وكشفت سريرتها، وأعقبت ذلك بالبكاء والنحيب، وهو ما دفع القاضي إلى إعطائهما من الورق ألفين قائلاً لهما: أرضيا بهما الأجوفين وعاصيا النازع بين الإلفين.

إذن خضع القاضي للزوجين وصدق مأساتهما، ودفع لهما ألفين ليرضيا البطن والفرج وقهر إبليس الذي يتربص بهما.

---

(٦٨) انظر: الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج ٥، ص ١٩٧.

ختاماً، فإن استثمار أساليب الحجاج في بناء مقامات الحريري منح خطاب الكُدية تماسكاً منطقياً وبلاغياً ولغوياً. ذلك أن المقامات الثلاث تملك خصوصية واضحة تتمثل في أنها تجسّد نزاع السّروجي مع زوجته في مجالس القضاء، وهو نزاع يستوجب، بالضرورة، امتلاك الوسائل الكفيلة بالبرهنة على وجود النزاع والاستدلال عليه بالأدلة المؤيدة والشواهد الدالة. بيد أن خطاب الكُدية يبيّن أن نزاع الزوجين ليس إلا نزاعاً صورياً يهدف إلى مخادعة القاضي ومخاتلته وإقناعه بالنزاع بهدف ابتزازه ونيل عطائه، وهو ما نجح الزوجان في إحرازه في المقامات الثلاث، التي كانت تتوالى في المحاججات باختلاف الظروف والمقام. وفي كلّ مرة كانت تتولّد الحُجج باختلاف المقام وتنوّع ردود الأفعال والمستجدات الناشئة على هامش خطاب الكُدية الأساسي.

القسم الثاني

المراجعات العلمية

الفصل السادس عشر

البنية الائتلافية في منهج «نهاد الموسى»
من التعدّد إلى التفرّد
مقاصد ومحدّدات

محمد ربّاع(*)

مقدمة

هذا الذي أختزل درسه ذو امتداد لا يطيقه إلا دراسة تتسع تفصيلاً؛ فأصرف غايتي إلى فحص ما حصرت واختباره؛ أستجمع موجهات فكره، وأستقري ما فيه ممّا يؤذن، مظهراً أو مضمراً، ببيان تأصله موجهاً كلياً، كان يؤثر في مجريات درسه، وإخال أنه يفسر ما انطوى عليه من أنماط وتنوعات، وما لابسه من امتداد أو معيقات.

وما أنا آت كل ما يتصل بمنهج الدرس لديه، ولست مفصلاً القول في القضايا الجزئية، ولا بملاحق الرأي وعوارضه وأمثلته الموضعية أو المفردة إلا أن يكون ممّا يقتضيه ذلكم البيان، فإني، وحسب، مؤالف بينها بمقدار ما تأتلف، هادياً يكشف عن البنية الائتلافية في منهجه.

يرد نهاد تراث العربية العتيق، فإذا به يمور بتعدد في داخله، في لهجاته وموارده الأصولية؛ توزعها زماناً ومكاناً، وتنوعها بياناً؛ شعراً ونثراً وقرآناً، ثم

(*) جامعة النجاح الوطنية ـ فلسطين.

في تأصيله المتنازع بين ما سمّي المدارس النحوية، ويغشى هذا كله تعدد في خارجه؛ في موقف الدراسات الحديثة منه.

وترد نهاداً المناهج الحديثة فإذا بها تطفح بالتعدد في توجهاتها وموجهاتها، يطاردها تغير موصول لا يتوقف، ولكنه لا يعنى بأن يوقف شيئاً منها، فلا تدوم على حال إلا لدى غير أهلها، وإذا بعضنا ينتقر ذاك المنهج أو منه، وبعض آخر يتناثر في موقفه منها.

ثم ترد تراث نهاد تراوده؛ تفتش فيه عمّا يمكن أن يكون اندفاعاً إلى هذا أو دفاعاً عن ذاك فيتأبى، ولكن يبين عن حقيقة أن صاحبه يتلمس في هذه المتعددات مفاصل توحدها، ومناحي تآلفها في رفد العربية؛ إن في أصولها وتأصيلها، وإن في وقائع درسها وتحصيلها.

تنسلك مدخلات الفكر لديه في منهجية تتخذ التأليف بين المتباينات وسيلةً؛ فلا تماري في عثرات من سبق إلا إلماحاً، ولا تأبه أن يكون من هذه العثرات ما قد ترقى، عند بعض كثير، فأنزل منزلة المسلّمات، ثم هي منهجية تجعل إثراء العربية أو تعزيزها؛ منطوقةً ومكتوبةً، مقصداً مقيماً، فلا تتأنى ولا تتوانى تستقصي ما يسعف على ذلكم أو يقرب إليه السبيل، لا يصدها أن يكون منه ما يراوح بين التساهل والتشدد، أو بين القديم والحديث.

وإن يكن استجماع صانعات منهجه ممّا يسعد به استقراء ما أنتج، فإن بيان قيمته وتأثيره ممّا لا يطاوع إلا بمقاربته في ضوء زمانه؛ في ضوء الدرس اللغوي العربي الحديث الذي سبقه أو عاصره، ثم إن تجسيد بنية الائتلاف في منهجه يستدعي، قسراً، أن أستحضر ملامح التعدد والاختلاف في ما يعرض له؛ فغير متأت أن أفصح عن منهجه في درس القديم أو الحديث بدون أن ألمح إلى مسالك النظر عند غيره؛ قبله، فلست، وقد يظن، بآم شطر مقاربة الفكر السابق مجمعاً أو مقطعاً، ولكنني أذكر ملامح سائرةً بانكشاف يغني، عند أهل النظر، عن الإحالة إليها أو بث أمثلة وحواش بين يديها، ثم تغنيني أن تكون معيناً على كشف ما أقترف في هذا السياق.

ليس غاية أن أجعل نهاداً أمةً وحده؛ فواع أنا أن ثمّ توجهات قد عاصرها، تتناغم هي وبعض ما أتى به من حيث هي أفكار جزئية أو ملاحظ

مفردة، ولو لم أك من هذا على بيّنة لكان في موصول إشاراته هو ما يبين أن ثمّ مساعي تتصل بتوجهه في درسه هذا الموضوع أو ذاك، ولما كانت هذه الإشارات مثبتة في دراساته[1]، ثم لمّا أن كان القصد أن أعالج جوانب منهجية أصولية في فكره، لا أن أدرس القضايا المفردة في ذاتها أو في علاقتها بما عند غيره؛ لمّا أن كان هذا محدداً وذاك مبيناً، وجدتني أعرض عن تفصيل القول في ذلك أو الإحالة إليه.

فإن قارب علاجه مسألةً ما علاج غيره إياها، فإن علاج نهاد يظل مقارباً أو مطابقاً منهجاً موحداً لديه، يصدر عنه. ويعجب أن ينسحب هذا المنهج على آخرين غيره؛ إن سبقوا وإن لحقوا.

أولاً: بيان وإجمال

يبدو أن بدء نهاد قد جاء متأثراً بشيء من معطيات المنهج الوصفي؛ فبحثه «ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة» ذو نزعة وصفية ظاهرة، وخاصة في تعقيبه على بعض آراء النحاة[2]، ولكنه لم يقم على هذا التأثر؛ ولذا فإن ما أسعى إلى بيانه يمثل مشتركاً جامعاً يستغرق تراثه كله، أو يستغرقه بدءاً من بحثه «الوجهة الاجتماعية في منهج سيبويه في كتابه»، فقد كان نقطة تحول منكشف.

جاء كتابا نهاد **الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة**، و**اللغة العربية في العصر الحديث، قيم الثبوت وقوى التحول**، تجسيداً لتوجه ذهني مقيم، ووصلاً لمنحى منهجي ظل، منذ بدئه، يصدر عنه، ويمتثل لمقتضياته في تشعبات درسه.

فقد كانت دراساته تراوح بين عنوانات تعنى بتقابلات معلنة، وأُخر تعنى بقضايا مفردة؛ نجد التقابل أو التعدد منكشفاً في مثل «فيها قولان، أو أضواء على مسألة التعدد في وجوه العربية»، و«الخطأ في العربية، نموذج من التردد بين

(١) هذا بين في مقدمات كتبه، منه ما في **نظرية النحو العربي**، و**العربية: نحو توصيف جديد**، و**اللغة العربية في مرآة الآخر**، و**قضية التحول إلى الفصحى**.

(٢) انظر: نهاد الموسى، «ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة،» **الأبحاث** (الجامعة الأمريكية في بيروت)، السنة ٢٤ (١٩٧١)، ص ٧٠ ـ ٧٥.

منازل المثال والواقع»، و«اللغة العربية بين الثبوت والتحول؛ مثل من ظاهرة الإضافة»، و«النحو العربي بين النظرية والاستعمال، مثل من باب الاستثناء». ونجد النمط الآخر في مثل «الوجهة الاجتماعية في منهج سيبويه»، و«الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية»، و«اللغة العربية وأبناؤها»، و«نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث»، و«قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث».

وإن تك هذه العنوانات غير معلنة التعدد في نصها، فهي تنطوي عليه في مضامينها، وترتد لتلتقي هي وتلك في تفرد في نمط المعالجة، وتأليف بين مصادر الدرس على تباينها، سواء أجاءت هذه المصادر مصرحاً بها أم ظلت مستترة.

فليس عجباً أن يظل فكره معنياً بما يؤرق من القضايا التي تقع بين حدين، وإذن، لم يك عرضاً ولا مصادفة أن ينطوي ذانكم الكتابان على جملة من المباحث التي تقابل بين ضدين لا يلتقيان، وكأن في تلكم الثنائيات، في تقابل أضدادها، ما يمكن أن يخرج متآلفاً من خلالها.

وقد يبدو انحيازه إلى حد من تلكم الثنائيات فاقعاً معلناً؛ فهو يتشبث أبداً بالقول بوحدة العربية العتيقة لا ازدواجها، ويمسك بالفصيحة إحياءً ونماءً، ويصد عن العاميات. . . ، ولكن هذا الانحياز لا يحول دون أن يؤالف بين ما يمكن استثماره من معطيات الحد الآخر وملابساته؛ ولعل بعض «ما ورد لديهم يبين لنا أين نقف. ولعل بعضه كان منقوصاً فنستكمله أو مغلوطاً فنصححه. . . ، وقد يكون بعض ما ورد ذا «منطوى» يحسن أن نتنبه إليه دون أن نطرحه بالضرورة، بل نأخذه أخذ الرأي الآخر»[٣].

ونأياً عن إرخاء التعميم وبياناً أفصل القول في جملة من القضايا التي تتمازج في كل واحدة منها تلكم الملامح التي أجملت الكلام عليها، فأقلب ما يضمر علاجه إياها من أصول موجهة كان يحتكم إليها فيوجه درسه، أو تتحكم فيه فتوجه مقاصده.

---

(٣) نهاد الموسى، **اللغة العربية في مرآة الآخر: مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥)، ص ٨٢.

ثانياً: العربية العتيقة بين الوحدة والازدواج

يبرأ تراث العربية من أية إشارة إلى أن العربية كانت تعيش وضع ازدواج في عصرها الموسوم بعصر الاحتجاج، ولم يمار من القدماء أحد في استوائها، على ألسنة أبنائها، على هيئة واحدة ذات تنوعات لهجية محدودة، فصدروا عن ذلك، ولم يلتفتوا؛ تصريحاً أو تلميحاً، إلى ما يمكن أن يثير إشكالاً حول هذا الواقع.

على نحو مفارق ذلكم الواقع مفارقةً تصل إلى حد القطيعة والطلاق، غلب على الدارسين المحدثين تخمين، على حد عبارة جلهم، طاغ مسيطر أن العربية إذ ذاك، كانت عربيتين؛ العربية المشتركة أو الأدبية أو النموذجية أو المثالية، وعربية الحياة اليومية، أو غير الأدبية. **والأولى**، لديهم، هي لغة الأدب والمحافل، بها كتب الشعر وألقيت الخطب والمواعظ ونزل القرآن، وهي بمستوى راق، ليس في مقدور عامة الناس أن تتملكه أو تتمكن منه، **والثانية**، لديهم، هي مستوى آخر، لهجات أشتات تمثل لغة الناس، يتخاطبون بها في شؤون حياتهم اليومية، وتختلف عن بعضها، ولكنها تتفق في أنها تفارق اللغة المثالية إلى حد التباين المفضي إلى ازدواج يماثل أو يقارب ما نحن فيه الآن.

يقر الآخذون بفكرة الازدواج أن هذا الذي فيه يخوضون وإليه يحتكمون إن هو إلا تخمين وافتراض وحدس، وأن علماء العربية القدماء ما نظروا إليها إلا بصورة الوحدة، وما درسوها إلا في ضوء ذلك، وعلى الرغم من هذا وأن النحاة قد عايشوا اللغة يوم أن كانت تجري على ألسنة أهلها، فإن هؤلاء قد جعلوا من تخمينهم المفتقد لما يسوغه حقيقةً وأصلاً ومنطلقاً هادياً يوجه درسهم موارد العربية ولهجاتها، وأصول النظرية وتفريعاتها، فاستقر لديهم أن النحاة قد خدعوا أنفسهم، وأن قد طمس على أبصارهم أن يدركوا الصورة الحقيقية لواقع العربية وما اشتملت عليه من ازدواج، فخلطوا هذه المستويات أو أهملوا بعضها، أو... ولا سبيل، في هذا المقام، إلى حصر آثار ذلكم.

عندما بدأ نهاد درسه كانت فكرة الازدواج قد استقرت عند جل المحدثين وكأنها إحدى المسلّمات أو بعض المنزلات، ولم يكن القول بضدها إلا إشارات مستعجلة، فلم يتجاوز الشك في مصداقيتها أو مصدرها، ولم يستثمر قط في معاينة التراث.

ليس في تراثه ما يشير من قريب أو بعيد إلى امتثاله لفكرة الازدواج وصفاً لحال العربية، وظل، في بدئه، يكتفي بتقرير مختزل، يصف العربية بأنها تجميع بين لهجات يجمعها قدر مشترك، وأن النحاة قد آلفوا بينها، فاستقرت العربية، في وصفها لديهم، على بنية ائتلافية استوعبت لهجات شتى.

قد يكون في بحثه «ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة» شيء من تأثر بالمنهج الوصفي، كما سبق البيان، وكان ينتظر، لو كان يأخذ بفكرة الازدواج، أن ينزلق إلى الطعن في أعمال النحاة ومناهجهم في تجميع اللهجات وآرائهم فيها؛ فالبحث مملوء بالسمات اللهجية وآراء النحاة فيها، ولكنه لم يفعل، ولم يشر إلى فكرة الازدواج، بل ذكر في مستهله «أن اللهجات العربية المختلفة التي كانت سائدةً يومذاك كانت تتقارب تقارباً شديداً في نظمها الصوتية والصرفية والدلالية والنحوية، وهذا مفهوم من إشارات النحويين إلى السمات الخاصة «بكل قبيلة في كل نظام من هذه النظم، كأن ما وراء ذلك، بعد ذلك، هو قدر مشترك»[٤]، ولا يمكن أن يصدر هذا الوصف عمّن يأخذ بفكرة الازدواج أو يقرّ بها.

وصدر عن هذا الوصف في بحثه «نحو منهج في تحقيق قراءة الشعر القديم»، فقرره بدءاً، ثم ظل متمسكاً بأن شعر القبيلة الواحدة يتبع لهجتها الخاصة[٥]. ولكنه استدرك، في بعض عرضه، فأشار إلى ما يمكن أن يكون اعتراضاً على بحثه في مفارقته الفوارق التي تقيمها فكرة الازدواج بين مستوى اللهجة ومستوى لغة الأدب، ولكنه لم ينف ولم يثبت، فجاء بتفسير مقتضب[٦]، لا يمثل أخذاً معلناً بفكرة الوحدة، ولكنه يكاد يكون شيئاً من تحفّظ على أبعاد صورة الازدواج في مقدارها وطرائق انتشارها.

ثم كأنه قد ركن، بعد ذلك وقبله، إلى أن العربية لم تكن تعرف ذاك الازدواج، وأنها كانت لغة موحدة تتباين لهجاتها تبايناً معهوداً بين لهجات اللغة الواحدة، فكانت تجري على ألسنة أبنائها منطوقة معربة في حياتهم اليومية وأدبهم

---

(٤) الموسى، «ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة،» ص ٥٦.

(٥) انظر: نهاد الموسى، «نحو منهج في تحقيق قراءة الشعر القديم وفقاً لصورته التاريخية،» دراسات (الجامعة الأردنية) (١٩٧٩)، ص ١٢ و١٤.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

على السواء، وكأنه امتثل لمثله في دراساته «فيها قولان، أو أضواء على مسألة التعدد في وجوه العربية»، و«الوجهة الاجتماعية في منهج سيبويه»، و«الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية»؛ فمضامين هذه الدراسات لا يمكن أن تصدر عن فكرة الازدواج، بل هي تجليات للقول بوحدة العربية، وإن لم تصرح بها؛ ذلك أنها تقوم على ما وجد عند النحاة من استقراء متبصر لوقائع اللغة المنطوقة التي كانت تجري على ألسنة العرب في شؤون حياتهم اليومية.

ثم كان التحول المعلن في كتابه **قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث**، فجاء ببيان تنظيري، كان محكوماً بمقاصد الكتاب؛ ذلك أن القول بالازدواج، وصفاً لحال العربية، كان قد اتخذ مسوغاً للدعوة إلى العامية، وحائلاً أن تتدبر إمكان إحيائها منطوقة على ألسنة الناس؛ ولذا يكون القول المتشبث بوحدتها في ذلكم العصر مسوغاً ومعززاً لمشروع الكتاب وطموحه.

جاء نهاد بوصف العربية العتيقة بالوحدة منكشفاً ظاهراً اقتضى بياناً وتفسيراً[٧]، فإذا به يكتفي بوصف صورتها وصفاً مختزلاً مباشراً يستقري شيئاً من مثبتاته التراثية، ولكنه لا يمس الفكر القائل بالازدواج إلا مساً ليناً، فلا يرتد إلى دحضه أو فحص افتراضاته ومؤثراته في درس العربية، بل يتلطف ويجعل القول في وصف صورة العربية نظراً خلافياً[٨]. وقد يكون وصفه المقتضب ذاك دالاً مجزياً عند من يدرك تلكم الملابسات؛ قديمها وحديثها، ولكنه لا يسعد من أشربوا فكرة الازدواج على إعادة النظر في محصلات حفظهم، وكأن الغاية التي كان يسعى إليها ـ أن يجعل الوحدة مسوغاً ومؤنساً لمشروعه ـ قد حالت دون التفصيل والإسهاب.

ثم ظل متشبثاً بهذا الوصف، يصدر عنه على نحو تقريري مجمل لا يشير إلى بيانه السابق أو موضعه في الغالب[٩]، فظل تأثيره محدوداً يحول دون

---

(٧) انظر: نهاد الموسى، **قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث** (عمّان: دار الفكر، ١٩٨٧)، الفصل الثاني.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٨.

(٩) انظر: نهاد الموسى: **الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٣)، ص ١١، و«اللغة العربية بين الثبوت والتحول: مثل من ظاهرة الإضافة،» **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ١٣ (١٩٧٦)، ص ١٣٧.

امتداده أن القول بالازدواج أصبح، منذ أمد وما يزال، يصدر عن الناس صدور البدهيات التي لا يستوقفها العقل ولا يعثر فيها النقل، أو لا تتعثر فيه.

أقدر أن إثبات هذا الوصف وثباته، وهو لديّ حقيقة، ممّا يقتضي أمرين؛ يقتضي **الأول** أن لا بد من درس مفصل ينصرف بعضه إلى استجماع كل ما تناثر في تراث العربية ممّا يؤكد هذا الوصف، وينصرف بعضه الآخر إلى دحض كل ما قيل مناقضاً له، إن في ذاته، وإن في ملابسات سيرورته، بدءاً من تخلقه في دراسات المستشرقين، وانتهاء بسيطرته على الدراسات العربية الحديثة، فإن استقر لنا ذلك فرغنا إلى الأمر **الثاني**؛ أن ننهد، بدءاً جديداً، إلى رجع نظر مفصل في مؤسسات النظرية النحوية عند القدماء؛ في مصادرها وما صدر عنها على السواء، فجلّ هذا كان قد أخضع قسراً لفكرة الازدواج، فضلاً على الأفكار الوصفية التي صاحبتها.

ثالثاً: ملابسات النظرية النحوية؛ تآلف المناهج وتوحد الموارد

غير محتاج إلى تفصيل أن الجهد العربي، إلى زمن غير بعيد من نهايات القرن المنصرم، قد ظل، في جلّه، متجاذباً بين توجهين؛ توجه من يتشبث بالنظرية النحوية «بقضها وقضيضها»، فيشرق سمعه بما هو حديث، فلا يعرفه وإن سمع به، أو لا يرى في ما يعرف منه إلا ما هو هدم وعبث، وتوجه من يكفر بالقديم، ويغلب عليه أن يكون وعيه بالتراث محكوماً بمقاصده هو، وقد تكون معرفته بالحديث منحصرة في منهج مخصوص أو بعضه فقط.

ساد هذا الثاني فسيطر، وغلبت عليه جملة من الأفكار الوصفية، فجعل منها مسلّمات اتخذت صوى، لا يحتاج من يمتثل بعضها إلا أن ينظر في بعض التراث النحوي يتصيد فيه ما يمكن أن يحاكم في ضوئها بياناً لسلبيته.

على الأعراف بين التوجهين كان نهاد، وكأنه قد وكل بالتفتيش عن الجوانب المضيئة في النظرية النحوية؛ عمّا يصلح أن يكون منطلقاً للبناء ومثيراً إلى التميز، فأخذ يتلمس فيه ما يفيد درس العربية الآن، معوّلاً على وعي شمولي بالتراث، في مطولاته ومختصراته، وفي تنوعات مصادره زماناً ومكاناً، وما رافقهما من تباين في الفكر عند النحاة، يعزز ذلك معرفة متنامية بالمناهج الحديثة في تنوعاتها وتقلباتها المتلاحقة؛ ولذا أعرض، على نحو

مقيم، عن معاينة التراث للبحث عمّا فيه من سلبيات، وليس هذا بمانع أن نستثمر التراث وفق حاجاتنا، فنعيد صياغته، وهو بهذا الاتجاه في البحث لا «يشي بأي ظل سلبي إزاء الجهد النظري الفذ الذي بذله النحويون العرب في وصف الظاهرة النحوية وتفسيرها، بل إن الباحث يصدر عن إجلال مستديم وتقدير متجدد لأنظارهم التي اهتدوا إليها، وملاحظاتهم اللطيفة التي تدل على بصائر مستنيرة نافذة»[١٠].

إن في ذلك التراث من التنوع والتشعب ما لا يصلح للتعميم، فقد ألفى أن ما كان قد عد سلبياً، احتكاماً إلى بعض المناهج الحديثة، قد غدا إيجابياً، احتكاماً إلى بعض ما جاء بعدها من مناهج وأنظار، وما قد نتعجل الحكم عليه الآن قد يصبح ذا وصف آخر في مستقبل هذه المناهج، فيعجب، ويحول دون التعجل، أن بعض النظر الحديث يكاد يسير في حركة عكسية ليطابق إرثاً قد مضى عليه قرون وقرون.

راح نهاد، منذ بحثه «الوجهة الاجتماعية في منهج سيبويه» يستجمع ما يجد ذا فاعلية من المناهج الحديثة، يتخذه، تارة، معيناً على درس قضايا العربية، ويجعله، أخرى، بياناً عن منزلة النظرية النحوية، وامتيازاً لمؤسسيها.

والموجّه الثابت لهذا وسابقه تأليف فذ بين ما يتراءى مختلفاً، بمقدار ما يسعف على معاينة قضايا العربية، وينفخ في امتدادها وإثرائها واستشراف أصولها في أعمال النحاة.

والموجّه لهذا التأليف بدء جديد أبداً، لا يلتفت إلى من سبق؛ إلى من حملوا على النظرية النحوية أو أسرفوا في الامتثال لبعض الأناشيد الوصفية، إلا أن يكون ذلك عرضاً عابراً.

اتخذ نهاد عنوانات دالة في درسه جوانب من أصول النظرية النحوية وتفريعاتها؛ بياناً عمّا انطوت عليه من نظر معجب، إن لم يكن قد كان مؤسساً لبعض الحديث ومنطلقاً، فلقد كان متجاوزاً أعمال الوصفيين العرب، ملاقياً غير قليل من المناهج الحديثة، وتلكم العنوانات هي «الوجهة الاجتماعية في

(١٠) نهاد الموسى، **الصورة والصيرورة: بصائر في أحوال الظاهرة النحوية ونظرية النحو العربي** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٣)، ص ٩٢.

منهج سيبويه»، و«الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية»، و«نظرية النحو العربي»، و«اللغة العربية في مرآة الآخر».

يمتثل نهاد في تلكم الدراسات منهجاً تأليفياً، يؤالف بين ما يتعدد، ولا يأبه لعوارض الاختلاف، ولا للأعمال السابقة، وإن جارت على التراث، ولكنه يتمادى في الانتصاف للتراث إلى حد الترنم المرئي، وهذا منكشف لديه مستخن عن البيان والتفصيل؛ فهو يتناثر من بداية المقدمة إلى نهاية الخاتمة؛ ولأن ذلك فيها بين أعرض عنه، وأدخر البيان لجوانب أخر، قد تبدو مفردة، ولكنها كانت ذات مناح متشعبة في درسها عند غيره، فيتناولها وكأنها بدء جديد.

نظر في اختلاف الرواية في الشواهد الشعرية، وكان ذلك مرتكز بحثه «نحو منهج في تحقيق قراءة الشعر القديم»، ولم يشر من قريب أو بعيد إلى ما يتهم به النحاة من وضع أو تزوير، أو تسخير للشعر لأغراضهم، وإنما ركن إلى روايات النحاة على هيئاتها التي نقلت عنهم. وموقف الوصفيين من اتخاذ الشعر ممثلاً للغة أو من الخلط بينه وبين النثر في التقعيد ـ متعارف سائر، أشار إليه نهاد معرضاً عنه، موقناً بضده تنظيراً وتطبيقاً[11]، فاتخذ الشعر مصدراً أصيلاً في إعادة النظر في قواعد الاستثناء.

وعني بظاهرة تعدد الوجوه في العربية، من حيث هي واحدة من المعينات على تفسير العربية وتيسيرها، وهذا منفرد أو مسيطر طاغ في دراساته «فيها قولان، أو أضواء على مسألة التعدد في وجوه العربية»، و«اللغة العربية بين الثبوت والتحول، مثل من ظاهرة الإضافة»، و«اللغة العربية بين النظرية والاستعمال، مثل من باب الاستثناء»، و«اللغة العربية وأبناؤها»، و«الخطأ في العربية، نموذج من التردد بين منازل المثال والواقع».

وكان ملمح التعدد يعاين لدى الوصفيين من منظار نقدي صارم، يجعله عنواناً للاضطراب والخلل والتشعب عند النحاة، وأثراً من آثار خلطهم غير المنهجي بين موارد اللغة وأزمانها، وسبباً في صعوبة النحو وتعقيده، فكان ممّا يكفي القائلين بهذا أن يعثروا على مثال أو مثالين دليلاً على سلامة نظرهم،

---

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠، الحاشية.

وهو نظر يصلونه بعلم وصفي حديث يحذر هذا التعدد وينَد أسبابه الأولى، وهو نقد مسوغ، لديهم أبداً، بغاية الإيجاز والتيسير.

والمفارقة أن نهاداً يستقري، في تلكم الدراسات، أصنافاً وأطيافاً من التعدد، يكاد يأتي على جله، فيجد فيه جانباً من أهم الجوانب التي تثري العربية، وتسعد على سعة في بنيتها، فتظل متغيراتها بحثاً لبعض ذاك التعدد[١٢].

وهو، في ذلك كله، يؤالف بين موارد اللغة وأنظار النحاة على اختلافها، وأنظار محدثة؛ نصاً أو امتثالاً، ولكنه لا يتوقف أبداً إلى الفكر السابق.

وقد جاءت ظاهرة تعدد الوجوه، في بعض مسبباتها، بأثر من تنوع اللهجات القديمة واختلافها في شيء من الفروع، ثم من امتدادها ثلاثة قرون في الزمان، وقد أخذ نهاد بدرس تلكم اللهجات، وركن إلى أن وصف النحاة إياها قد كان تصويراً سليماً[١٣]، فظل يستند إلى ما تقرر لديهم، ولكنه لا يتوقف إلى أن الدراسات التي عنيت باللهجات القديمة كانت تنطلق من بعض مسلمات المنهج الوصفي، ممّا يشكك في أعمال النحاة ويتهمهم بالخلط بينها أو إهمالها. . . فافترقت مقاصده عن مقاصد هؤلاء، فلم يلتفت إليها قط.

واقتضت ظاهرة التعدد أن يعنى النحاة بترتيب الوجوه في منازل وفقاً لدرجة انتشارها[١٤]، فجاء ترتيبهم مصحوباً بجملة من الأحكام الإجرائية؛ كالقليل والكثير والنادر، وعلى الرغم من أن صنع النحاة هذا يكاد يكون ملمحاً وصفيا خالصاً، فإنه لقي من الوصفيين غير قليل من التشكيك والطعن. ويكتفي نهاد بالإشارة إلى أن القلة والكثرة، ممّا يتجاذب الدارسين قديماً وحديثاً[١٥]، ولكنه يجعل صنع النحاة دليلاً على دقة المتابعة، فيستثمر مثله في درسه؛

---

(١٢) انظر: الموسى: **الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة**، ص ٢٣، و**قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث**، ص ٦١.

(١٣) انظر: الموسى: «اللغة العربية بين الثبوت والتحول: مثل من ظاهرة الإضافة»، ص ٧؛ و«نحو منهج في تحقيق قراءة الشعر القديم وفقاً لصورته التاريخية»، ص ٨ ـ ٩.

(١٤) انظر: نهاد الموسى: «فيها قولان: أو أضواء على مسألة التعدد في وجوه العربية»، **أفكار** (عمّان)، العدد ٢٨ (١٩٧٥)، ص ٣٩ ـ ٤٠؛ «الخطأ في العربية نموذج من التردد بين منازل المثال والواقع»، **الأبحاث**، عدد خاص (١٩٨٣)، ص ٥٦، و**اللغة العربية وأبناؤها: أبحاث في قضية الخطأ وضعف الطلبة في اللغة العربية**، ط ٢ (عمّان: مكتبة وسام، ١٩٩٠)، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٥) انظر: الموسى، «الخطأ في العربية نموذج من التردد بين منازل المثال والواقع»، ص ٦٣.

يستثيره في فحص أصول ما ينتشر في نحو العربية، ثم يتخذه معياراً حاسماً في إعادة النظر في قواعد الاستثناء.

واتخذ الوصفيون من نظرية العامل، وبعض مقتضياتها كالتأويل والتقدير، ميداناً متجدد المعاودة والنظر، كلما مروا على شيء من التراث، فهذا، لديهم، فكر مضل معسر للنحو، بل جعل النحاة يختلقون القواعد ويصطنعون لها الأدلة.

مر نهاد بمثل ذلك لديهم، فأشار إلى طعنهم في قواعد النحاة وأنهم اصطنعوها وفق مقتضى النظرية وافتراضاتهم، وجعل من هذا شبهة عامة، لم يتوقف إلى القائلين بها، ولكنه اقتصر على القول: «لعل ما أدخلته النظرية على قواعد النحو هو من مقتضيات كل نظرية بالضرورة، ولعل تكبير بعض الناس لهذه القضية، على مستوى النحو، يرجع إلى أخذهم بالمنهج الوصفي في درس اللغة. . .، وإذن فنحن نثق بأن القواعد التي تمثل صفة العربية في كتب النحويين تصور العربية»[١٦].

وإن تلك نظرية العامل، عنده، غير مبرأة ممّا قد يكتنفها من دواعي الاعتراض، فعجيب أن يكون الاعتراض عليها «آتياً من جهة الشكلانيين؛ فإن مبدأها وجوهرها منسجم مع منحاهم في ضبط الشكل اللغوي بعلائق بنيوية خالصة»[١٧]. وقد عني بالكشف عن توافق بعض جوانبها مع معطيات الدرس الحديث[١٨].

وتوقف إلى مذهب النحاة في التقدير واعتمادهم المعنى عنصراً في التحليل النحوي، فأبان عمّا يماثله من معطيات المنهج التحويلي، ولكنه أشار عرضاً إلى من يعترضون على عمل النحاة[١٩].

ينكشف، الآن، أن التراث كله يتوحد لديه، فلا يتقدم بعضُه بعضَه إلا في

---

(١٦) الموسى، «نحو منهج في تحقيق قراءة الشعر القديم وفقاً لصورته التاريخية،» ص ٨ ـ ٩.

(١٧) نهاد الموسى، **الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية: الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات** (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٥)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(١٨) انظر: نهاد الموسى، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، ط ٢ (عمّان: دار البشير ومكتبة وسام، ١٩٨٧)، ص ٤٠ ـ ٤٧ و٨٠.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٧١ و١١٥ ـ ١١٧.

ضوء ما يثبت من قيمته العلمية والعملية؛ تنظيراً وتطبيقاً على السواء، وما يتخلف منه يظل مدخراً إلى حين، فلا يحاكم ولا يحاور في ضوء زماننا أو لحظتنا الحرجة.

وسيأتي فضل بيان، بعد حين، أن المناهج الحديثة كلها تتوحد لديه؛ أيها أكثر إثراء للعربية وتعزيزاً لنظريتها الأولى.

ويظل موصولاً توحد الدراسات العربية لديه فيعرض عن محاورتها، إن في تحيزها لهذا المنهج أو ذاك، وإن في قمعها للتراث.

وتكراراً أو إجمالاً، فقد عني نهاد عناية فائقة بتلمس ما في النظرية النحوية من إيجابيات ومثريات، وما ينضاف إليها من ثوابت وموجهات، ممّا يمكن استخراجه من أعمال النحاة في ضوء المناهج الحديثة متآلفة. والحديث، لديه، لا يستثمر في البحث عن السلبيات، وإنما يعين على فتح باب ذي مصراعين؛ يراجع **الأول** صورة العربية التي رسمها النحاة، ولكنه «لا يدعو إلى اطراح شيء من مادة النحو، إنما يدعو إلى مراجعة صورة النحو لإعادة صياغة ملامحها وترتيب قواعدها» وفقاً لمتغيرات حاجتنا[(٢٠)]، ويراجع **الثاني** النظرية متخذها منطلقاً لبدء جديد، على ما سيأتي بيانه.

رابعاً: العربية العتيدة؛ من التحول والانحسار إلى الثبوت والانتشار

لعلّ جلّ من يمسك بالعربية؛ بقاءً ونقاءً، يصدر في درسه مجرياتها وملامحها عن تقابل مقتضى بين ملامح ثبوتها، من حيث هي مثال أحكم نظامه وصفاً واستعمالاً، وعوارض تحولها من حيث هي متغيرات تهز بنيتها؛ إن في مركزها، وإن في حواشيها. ويراد لثبوت صيغتها أن يظل ممتداً فينا نحن ومن يلينا، إن في الزمان، وإن في المكان، ويراد للتحول أن ينحسر فيندحر أو ينحصر في جوانب تحتمله أو تقتضيه، فيغدو رافداً للانتشار غير معيق، ووجهاً من وجوه الثبوت غير مشين.

وثبات العربية وامتدادها ممّا يوجب حتماً أن تظل موصولة بتراثها، فيكون

---

(٢٠) الموسى، الصورة والصيرورة: بصائر في أحوال الظاهرة النحوية ونظرية النحو العربي، ص ٩٣.

القول بوحدة العربية العتيقة لا ازدواجها مثبتاً لإمكان إحيائها كما كانت منطوقة، ومسلّماً إلى فهم آخر لتأصيل النحاة ودرسهم، وإذن، يصبح درس نهاد قضايا العربية العتيقة، في وصفها وتوصيفها، جزءاً من الواقع المعاصر، يمهد له، ويراود أن ينبعث ـ ها هنا ـ ليستقيم البيان وتكتمل الصورة.

وثبات العربية وامتدادها ممّا يجد غير قليل من معززاته وموجهاته، في النظريات اللغوية الحديثة، بل كان في بعض ما قد سلف منها غير قليل من معيقاته، وإذن، يصير كلام نهاد على المناهج الحديثة جزءاً من هذا السياق، يستبق موضعه.

وكأن تراثه مجتمعاً يتزاحم أن يكون ذا سبق وفاعلية في مقاربة هذا المقصد. . .، ولكنني أؤالف بينه ما استطعت أن أتجنب رجع ما فات أو استحضار ما هو آت.

يعنى نهاد عناية فائقة بالتغير الذي يدهم بنية العربية؛ يرقب تحولاته في أصولها وما يمكن أن يكون مستنداً إليها، وفي مسبباتها وما يمكن أن يكون دافعاً لها أو باعثاً. ولكن، لا هو يرخي للتطور أو التغير العنان فينفلت، ولا هو يمسكه بإحكام فيتفلت.

ويتشبث بثبوت العربية ومؤنسات امتدادها، وينفخ في ذلك، ويأنس، وكأن مثقال ذرة ممّا يدخل الجنة، وتأنس فتخال أن العربية قد سلمت، وستظل بمنأى عن أي تغير، وأنها ممتدة لا محالة.

ثم يقلب ما طرأ عليها من تغير، وما يعين عليه من قوى ومؤثرات، وينفخ في ذلك، ويخشى، وكأن الصغائر ممّا يزلق إلى النار، وتخشى لدرجة قد توهم أن عربيتنا لم تعد كعربية العرب، وأن ما بقي منها يكاد يصدع لقوى التحول فيتصدع أو يندثر.

يتباعد الحدّان، أو ينكشف لك تآلفهما؛ أن نهاداً يبيت العربية على جانب من الأعراف قريب إلى من يتشبث بها، يغريه أو يستفزه أن يشدها إليه بما يقتدر من نظر؛ فلا يزيده التشبث بثباتها إلا يقيناً، ولا يستوقفه النفخ في تحولاتها إلا حذراً يبعث على العمل؛ عمل ينأى بها عن الجانب الآخر عند من يتربص بها، أو من أخذه يأس أن تكون.

وإذا نحن التمسنا لتلكم المتقابلات تآلفاً وتفرداً في ما ذرأ نهاد في هذا السياق، بدا التآلف موصولاً وظل التفرد مسيطراً، إن في درسه التطبيقي، وإن في درسه التنظيري، والدرسان يتمازجان في غير قليل من الأحيان، ولكنني أتوقف؛ متحكماً، إلى ثلاثة أبعاد، هي التغير المشهود، والتيسير المنشود، والتجاذب المعهود بين جدل الثبوت والتحول. وهي أبعاد متشابكة، أو يسلم واحدها إلى الآخر، ويبقى جزءاً منه، فلا تنفصل إلا بمقدار تحكم أصطنعه؛ بياناً وتوضيحاً.

١ ـ التغير المشهود

وأعني به ما يجري، الآن، على ألسنة أبناء العربية من أنماط لغوية، تنحرف أو تبدو منحرفة عن عتيق بنيتها وثابت توصيفها. وقد خص نهاد هذا التغير بنظر موصول، يرتجع في غير قليل من أعماله، ولكنه يستقل في أعمال مخصوصة، هي «فيها قولان، أو أضواء على مسألة التعدد»، و«الخطأ في العربية، نموذج من التردد بين منازل المثال والواقع»، و«اللغة العربية وأبناؤها»، و«ظاهرة الخطأ في لغة الإعلام»[٢١]. وهو في ذلك كله ينطلق من إدراك مقيم وتمييز محكم بين أصول النظام اللغوي أو ثوابته وفروعه أو هوامشه، وهو إدراك مستمد من حركة هذا التمايز وتفاعلاته، بدءاً من سيرورته في العربية منطوقةً على ألسنة أبنائها قبل التقعيد، ومروراً بمخرجات النظرية النحوية؛ التأصيلية الأولى والتوجيهية المتلاحقة، وانتهاء بما انكشف له من فعل القرآن في العربية أو علاقته بها.

في البدء كانت اللهجات العربية لغة واحدة تلتقي على الأصول الجامعة، وبخاصة الأصول النحوية أو التركيبية، وتفترق في تفريعات مخصوصة؛ صوتية وصرفية ودلالية، وما كان منها نحوياً فهامشي قليل، ولم يك ذا حائلاً دون وحدة العربية، ولا مؤذناً بخرابها أو انقطاع التواصل بين أبنائها؛ فالتعدد «في وجوه الموضع الواحد في العربية إنما يمثل نسبةً هامشيةً في قواعد اللغة»[٢٢]، وبعض هذا موصول بما ينتشر الآن.

---

(٢١) انظر: الموسى، **الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة**، الفصل الخامس.

(٢٢) الموسى: «فيها قولان: أو أضواء على مسألة التعدد في وجوه العربية،» ص ٣٩ ـ ٤٠، و**اللغة العربية وأبناؤها: أبحاث في قضية الخطأ وضعف الطلبة في اللغة العربية**، ص ١٥٤.

ثم نهد النحاة إلى تأصيل ذلك وتقنينه، فأحكموا فهمه وأتقنوا وصفه، ولكنهم اختلفوا في تفريعات، لم تك في أقصى حالات تنافرها ممّا يضير ثبات اللغة أو يحد من امتدادها؛ فكان «اختلافهم فيها مقتضى النواميس في اللغة والاجتماع، ولكنه لم يضر أصل التوحد المشترك الذي يتحقق به التواصل والتفاهم، بل لعله أغناه بألوان من التعدد في إطار التوحد»[٢٣]، فلم يك ذاك مانعاً أن يقترفوا وصفاً أو معياراً يكاد يكون ثبوتياً؛ فقد «لابست وضعه الأول عوامل خارجية؛ غير لغوية، وواكبت حياته في تاريخ اللغة اعتبارات حضارية إيجابية عالية أيدت صفة المعيارية المطلقة فيه»[٢٤].

ثم امتثل التابعون لمخرجات النظرية النحوية ومواردها اللغوية، فحملوا أنفسهم على مطاردة مظاهر التحول أو التغير؛ سعياً إلى أن يوقفوا امتدادها أو ازديادها، ولكنهم اختلفوا بين متشدد ومتساهل، «وإذا كان منهج المتشددين يفضي إلى تضييق وعسر لا تطيقه العربية في نواميسها العامة وظروفها الخاصة، فإن منهج المتساهلين يفضي بالعربية إلى انسياح لا ينضبط»[٢٥].

وظل القرآن مصاحباً العربية في صيغتها ونظريتها، وكانت، في بعض مفترقات الزمان، تتباعد عنه، وما فتئ، على الدوام، يشدها إليه ألا تتمادى في انحرافها. ونظر نهاد في العلاقة بين العربية في متغيراتها والقرآن في ثوابته المطلقة، فوجد أن القرآن نفسه «يقدم نموذجاً فذاً لوجه من الثبوت الذي يشرع التحول، ثبوت الأصول التي تحفظ أسباب التواصل، وتحول الفروع التي لا تضير مطلب التواصل ولا تفضي إلى الانقطاع»[٢٦].

فإذا ثبت أن هذا التمييز بين الأصول والفروع قد كان بنية تأسيسية في فكره[٢٧] انكشف للناظر، وإن تعجل، نظر نهاد في توجيهه هذه الموضوعات توجيهاً ائتلافياً متفرداً، معلقاً؛ ولذا فإن تلكم الدراسات، وإن افترقت في

---

(٢٣) الموسى، «الخطأ في العربية نموذج من التردّد بين منازل المثال والواقع،» ص ٨٠.

(٢٤) الموسى، «اللغة العربية بين الثبوت والتحول: مثل من ظاهرة الإضافة،» ص ٧.

(٢٥) الموسى: «الخطأ في العربية نموذج من التردّد بين منازل المثال والواقع،» ص ٦٣ ـ ٦٤ و٦٦، وافيها فولان: أو أضواء على مسألة التعدد في وجوه العربية،» ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢٦) نهاد الموسى، **اللغة العربية في العصر الحديث قيم الثبوت وقوى التحول** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص ٤٤.

(٢٧) انظر: الموسى، **الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة**، ص ٢٤.

موضوعاتها، كانت تخضع لمنهج جامع، عماده نظر يفصل القول في خصوصيات ما يعالج؛ يستقصي فروعه، ويتفحص تجلياته ومقادير امتداده، ويستدعي من التراث أصوله وما يقاربه، . . . ثم يتركه بدون أن يتحكم فيه إلا أن يكون ممّا يدخل في سياق يجور جهراً على العربية، كأن يكون من الخطأ الذي لا مراء فيه[٢٨].

ذلك بأنه قد ثبت لديه أن لا بد من التريث في معالجة الخطأ، والتلطف في التفسير؛ «قد نتعجل الحكم بالخطأ على بعض ما يرد علينا، ثم نجد، بعد رجع النظر وتجاوز الخاطر الأول والتقصي والاستقراء، أن لما خطأنا وجهاً عالياً في الصواب»[٢٩].

استقر الأمر، لديه، على تصوير الحال ومجرياتها، ففي كل واحدة من تلكم الدراسات تشخيص موسع لظواهر لغوية أضحت سائرة، ولم تكن، قبلاً، إلا فروعاً، ووصف مستوعب، يستثمر بعض معطيات النظر الحديث، ويتفحصها في ضوء ما تستوجب العربية، في ضوء ما كان مماثلاً لها في بعض اللهجات، أو بعض الآراء النحوية.

قد نجد، لديه، بعض ميل إلى ما يشبه التساهل الحذر في تغيرات البنية المفردة؛ صيغةً ودلالةً، وقد نجد، لديه، ما يشبه احتراس المتشدد في التغيرات التركيبية، وليس في تلكم الدراسات تعجل حكم أو تسلط رأي، فيتشبث برفض مطلق أو يوجب قبولاً مرسلاً، ولكنه يبقي الأمر معلقاً لمن أوتي نظراً أمثل أو شاء مماحكة، وكأن هذا لا يتجاوز احتراس حذر يوجب النظر والتدبر.

والحذر آت من أن الحكم بالخطأ «ليس حاسماً ولا نهائياً، لا بد من التوقف للتثبت»[٣٠]، فضلاً على أن صور الخطأ التي تجد مستنداً تراثياً لها «لن يمكننا أن تجمع الناس فيها على رأي واحد؛ ذلك أنهم لم يجتمعوا فيها على رأي واحد منذ القدم»[٣١].

---

(٢٨) انظر: الموسى، **اللغة العربية وأبناؤها: أبحاث في قضية الخطأ وضعف الطلبة في اللغة العربية**، ص ١٥١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥ و٨٧، والموسى، «اللغة العربية بين الثبوت والتحول: مثل من ظاهرة الإضافة،» ص ١٢.

(٣١) الموسى: «الخطأ في العربية نموذج من التردد بين منازل المثال والواقع،» ص ٨٠، **واللغة العربية وأبناؤها: أبحاث في قضية الخطأ وضعف الطلبة في اللغة العربية**، ص ١٥١.

والنظر يكشف، عند استقراره لديه، أن العربية ذات فرادة بين لغات الدنيا، وأن «لن يكون مرفوضاً أن تعلن العربية، مثلاً، عن ثبوت نسبي في نظامها النحوي، وإن غايرت، في ذلك، سائر اللغات، وأن يكون جدل نظامها النحوي مع مقتضيات الصيرورة قائماً على دورة من الاكتفاء الذاتي، تتمثل في جعل قواعد فرعية ضيقة تمتد وتتسع، وجعل قواعد كانت مركزية متواترة ترتد وتنحسر»[٣٢]، فظلت صورة العربية الفصحى المشتركة لدينا «تطابق أو تكاد تطابق صورة العربية الفصحى التي خرجها الوصف التاريخي الذي وضعه النحويون»[٣٣].

وكأن في بعض هذا المنهج ما قد يذهب بمن يتعجل قراءة نهاد أن يظن أنه يتساهل في أمر العربية ليجير للناس أن يمتثلوا لشيء ممّا يدخل في باب «أنحى الناس من لم يخطئ أحداً»، وكأنه، وقد أدرك هذا الحذر، قد حرص على أن يؤكد أن ليس من غاياته أن يسوغ الخطأ؛ «وإذا توهم بعض الناس أن بعض ما ورد في سياق البحث يغري الطلبة والكتبة بمستوى غير رفيع من الأداء اللغوي، فإنني أقرر، على نحو غير ملتبس، أنني لم أقصد، في أقصى حالات التسامح لدي، إلى أبعد من أن أفسح لأبناء العربية الذين لا يتخصصون فيها، بل يكتفون من معرفتها بالقدر الذي يعينهم على التواصل والوفاء بأغراض التبليغ والتعامل الأساسية ـ أن أفسح لهم مجالاً للأنس بالعربية وأطرح الخوف من صعوبتها، وأن أغريهم بأن يتناولوها محبين واثقين»[٣٤].

فهذا، من وجه، تدبير مرحلي، غايته أن يستدرج من تسكنه رهبة الخطأ، فإن أقدم وتجاوز أن يكون من المؤلفة قلوبهم أخذناه «أخذاً منهجياً موجهاً؛ فما يزال وسيظل هاجسنا ومثلنا الأعلى أن نرقى بهم إلى الاختيار الأقوى والأفصح»[٣٥].

وهو، من وجه آخر، تدبير مبني على أصول وموجهات؛ فالحكم بالصحة

---

(٣٢) الموسى، **الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة**، ص ٢٣.

(٣٣) انظر: نهاد الموسى: «حول الاستشراق المعاصر، تحقيق في الحال: هل تقع في العربية تقبأ؟»، **اللسان العربي**، السنة ١٧ (١٩٧٩)، ص ٥١، و**اللغة العربية في العصر الحديث قيم الثبوت وقوى التحول**، ص ٧.

(٣٤) الموسى، **اللغة العربية وأبناؤها: أبحاث في قضية الخطأ وضعف الطلبة في اللغة العربية**، ص ١٥٥.

(٣٥) النص ملفق من موضعين في: المصدر نفسه، ص ١٢١ و١٥١.

والخطأ يقوم على أساسين؛ «أساس تاريخي مستمد من وجود الموضع في العربية الأولى، وأساس واقعي يمكن له شيوع هذا الموضع في الاستعمال المعاصر. أما الوجه الذي نجد له أصلاً تاريخياً، ولكن لا نجده يحيا في الاستعمال فلا نعتد به إلى حين تتهيأ له أسباب الاستعمال والإحياء من جديد»[٣٦]. وهذا معيار شمولي لمقاربة مستحدثات التغير على نحو منهجي، يكون على بينة ممّا قد يؤذن له بحياة في العربية وما يقضي عليه بفناء أو توقف.

ظل صنع نهاد معلقاً حكماً، وظل معلقاً حجماً ومقداراً، فلم تك تلكم الدراسات إلا أمثلة تؤسس درساً يحتذى[٣٧]، اختبرت نماذجه، واستقرت أو كادت أصوله وموجهاته، وحددت غاياته في سلامة العربية وامتدادها.

٢ ـ التيسير المنشود

ارتكزت الدعوة إلى تيسير العربية على أبجديات مألوفة، تكاد تكون ملمحاً ثابتاً في تراث التيسير ومحاولاته، فهي تستدعي درساً كان حديثاً وجد النحو عسراً غير مؤد إلى مقاصده، ثم ترتد إلى التراث القديم تفتش فيه عمّا جعل مسبباً تلكم الصعوبة، وذاك، فيها، ماثل في مناهج القدماء التي يسيطر عليها التعليل والتأويل، وقواعدهم التي تطفح بالتقدير والتشعب.

يرهق، الآن، أن ينبش تراث التيسير في مؤسساته وموجهاته، أو في حجمه ونتائجه، وغير ارتجال أنه، فضلاً على أبجدياته المعهودة، يتّحد، في جله، في انحرافين؛ أنه جعل من النحو؛ ميسراً أو غير ميسر، المسعف على اكتساب اللغة، أو المؤدي إلى التعثر فيها، ثم إنه لم يميز، في التراث، بين غايات الدرس التأصيلية التنظيرية وغاياته التوصيلية التحصيلية.

لم يفرد نهاد درساً مستقلاً لتيسير العربية[٣٨]، ولكن، ليس افتعالاً ولا تكثراً أن يجعل لذلك، عنده، بيان مستقل؛ ذلك أنه، منذ بدئه، ظل مأخوذاً بهذا الهم؛ يستحضره على نحو موصول؛ يضمره واحدةً من غايات درسه، وإن

---

(٣٦) الموسى، «فيها قولان: أو أضواء على مسألة التعدد في وجوه العربية،» ص ٥٣.

(٣٧) جلّ تلك الدراسات ينطوي على إشارات أنها تمثل نماذج تستدعي توسعاً.

(٣٨) عدا فصلاً في: نهاد الموسى، **الأساليب: مناهج ونماذج في تعليم اللغة العربية** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٣)، الفصل الخامس.

تنوع، فجلّ الدراسات التي توقفنا عندها في كلامه على مظاهر الخطأ يدخل في هذا السياق، ويدخل وإياه كلامه على توصيف العربية للحاسوب والنحت من حيث هو توجيه لتيسير استعمال الألفاظ؛ فيتسنى «لنا أن نصطنعه طريقاً لاحباً متسعاً في رفد اللغة وتنميتها وتطويرها على بينة وطمأنينة»[٣٩].

وليس عسراً أن أقرر أن هذه الغاية كانت موجهاً رئيسياً لدراساته «الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية»، و«النحو العربي بين النظرية والاستعمال»، فضلاً على جزئيات بينة في بعض كتبه كـ **الأساليب، مناهج ونماذج في تعليم اللغة العربية، وقضية التحول إلى الفصحى، والثنائيات في قضايا اللغة العربية.**

في **الأعراف** «سعي نحو ربط النحو بمحيطه الحيوي وجعله وظيفياً موافقاً مقنعاً»[٤٠]، وأمثلة «تصلح مقدمة في إعادة تأليف النحو العربي وتفسيره وتيسيره، أخذاً بهذا الأصل دون تغريب أو تهجين»[٤١]. وكان منطلق اختياره العلاقة بين النظرية والاستعمال أنه وجد أن تعليم العربية ما يزال «يقوم على عينة عشوائية من قواعدها، تؤدي إلى معرفة تقريبية منقوصة مختلف على كثير من عناصرها. وما نزال نسوي، في تعليم النحو، بين قاعدة لا تعرض في الاستعمال مرةً في الكتاب الكامل، وقاعدة ذات دوران متكرر في كل صفحة، بل في كل سطر»[٤٢]؛ ولذا جاء البحث عينة دالة تصلح منطلقاً لتحديد صورة العربية وتنظيم تعلمها، ومدخلاً إلى اختصار قواعد النحو لغايات عملية «وفقاً لنسبة دورانها في الاستعمال، ووفقاً لمقاصدنا العملية من درس العربية وتدريسها» ممّ يعين على تمييز القواعد ذات القيمة الوظيفية، وترتيبها، عند التعليم، ترتيباً متسلسلاً وفقاً لأهميتها العملية[٤٣].

قد يبدو غير منتظر أن يكون التيسير من مضامن كتابه **نظرية النحو العربي**،

---

(٣٩) نهاد الموسى، **النحت في اللغة العربية** (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٤)، ص ٣١٢.

(٤٠) الموسى: **الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية: الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات**، ص ١٧٣، و**الأساليب: مناهج ونماذج في تعليم اللغة العربية**، ص ١٨ و٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٤١) الموسى، **الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية: الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات**، ص ١٦٦.

(٤٢) الموسى، **الصورة والصيرورة: بصائر في أحوال الظاهرة النحوية ونظرية النحو العربي**، ص ٦٦.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٧ و٩٣، و**الأساليب: مناهج ونماذج في تعليم اللغة العربية**، ص ٣٨ و١٨٩.

وقد يغني عن استحضار أقواله التي انصرفت فيه إلى هذه الغاية، أن أثبت ما قاله رمزي بعلبكي، وقد تفحص الكتاب؛ فقد قال: «وكأني بهذا البحث أول ما ينبغي للقائلين بتيسير النحو إدراكه، ليعلموا أن ما قد يرونه تيسيراً قد يكون مجافياً لطبيعة اللغة نفسها، ولطبيعة النظر اللغوي السليم. . .، وإنني لمقتنع بأن قراءةً واحدةً لكتاب الدكتور الموسى ستبدل كثيراً من التهم التي وجهها أصحاب التيسير، وغيرهم، إلى نحونا، بله لغتنا نفسها، وهذه أجدها قيمةً كبيرةً أخرى أضيفها إلى محاسن هذا المؤلف»[٤٤]. ولم يكن التيسير عنده منحصراً في النحو وتعليمه، بل كان متسعاً لتجليات الواقعة اللغوية، متصلة ومنفصلة؛ شاملاً المفردات والتراكيب المفردة والقواعد الموجهة، ثم امتدت على نحو موسع إلى توجيه الاكتساب التلقائي، فظل معنياً، في «قضية التحول»، بالممارسة اللغوية وربط اللغة بسياقات استخدامها مشافهة، ثم عمد، في **الثنائيات**، إلى تقديم نموذج فصيح مثالاً للخطاب اليومي الذي يرتقي بالتعلم إلى درجة الاكتساب. وفي **الأساليب، مناهج ونماذج** صفوة التدبير في التيسير؛ أن نميز قواعد النحو المحورية المتواترة الضرورية، وأن تتخذ لتعليمه مواقف وظيفية، تعززها وتغنيها نصوص مشرقة وتدريبات قياسية في مواقف حية من الأداء اليومي.

وإنما ينبني هذا التوجيه، عنده، على وعي بالفارق بين النظرية والاستعمال؛ أدرك أن التراث النحوي شمولي، لم تكن محصورة غايته في إكساب اللغة وتعليمها، وإنما كان علماً تمتزج فيه هذه الغاية بغاية أخرى نظرية، ليس التعليم ممّا يؤرقها، وإذن، ليس هناك ما يوجب أن نحاكم التراث في ضوء غاية نفترض أنه كان قد انحصر فيها.

وأدرك أن ثم مفارقة بين الاكتساب التلقائي والتعلم النظري[٤٥]، وإن تفاعلا معاً حين تنعدم البيئة اللغوية الحية؛ ولذا صرف بعض جهده إلى النظر في ما يمكن اصطناعه على نحو مدروس ليكون مماثلاً للاكتساب العفوي، وجعل بعضه الآخر معنياً بإعادة تنظيم القديم وتقديمه وظيفياً في سياقات تبعث فيه الحياة وفق أولويات محسوبة.

---

(٤٤) رمزي بعلبكي، «مراجعة كتاب: نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث،» **الأبحاث** (١٩٨١)، ص ٨١.

(٤٥) انظر: الموسى: **الأساليب: مناهج ونماذج في تعليم اللغة العربية**، ص ١٨٩، و**اللغة العربية وأبناؤها: أبحاث في قضية الخطأ وضعف الطلبة في اللغة العربية**، ص ٨٥.

ويظل ممتثلاً لمنهجه في التأليف بين أطياف ما يعالج، معرضاً عن مماحكة ما يخالفه، فلا يتلبث عند الأبجديات التي عهدت عند من عنوا بموضوعات التيسير، فلا يرتد إلى الماضي منتقداً، بل يستمد منه ما يمكن أن يثمر في هذا السياق، ولا يمتد إلى المحاولات الحديثة إلا أن يشير إلى بعض عمومياتها عرضاً[٤٦].

٣ ـ جدل الثبوت والتحول

مغر لمن يتشبث بالفصيحة أن ينفخ في مستندات ثبوتها؛ يأنس بها، ويدفع من يماري في قوة فعلها، ومعزز لمن أغري بمثله أن يحجم مثيرات تحولها؛ يغمض فيها، ويعلي من شأن العربية أن تدفعها فتسلم منها.

ولم يك هذا لنهاد موجهاً؛ استجمع هذه المثيرات واستحضر تلك المستندات فاستقرى «ما يكتنفها من الشروط ذات العلاقة بسيرورتها وصيرورتها وصورتها، وما يتجاذبها من عوامل البقاء والاستمرار والانتشار، وعوامل النكوص والتنقص والتحول والانحسار»[٤٧]، وتوقف، إلى الأقوال المرسلة، بفحص مستأنف يتجاوز التعميم المتداول، فوجد أن «ليس بكاف في سبر ذلك كله أن نركن إلى النبوءات المظنونة أو إلى الأجوبة المجملة. . .، ولسنا نماري في هذه الأجوبة المجملة جملةً. وإنما نقصد أنها محتاجة إلى فحص وتمحيص؛ ذلك أنها تنطوي على كثير من الحق، ولكنها ترسل بكثير من التعميم، كما أنه يكتنف العربية عوامل أخرى جديرة بالفحص والتمحيص كذلك»[٤٨].

ظل في فحصه ذاك مأخوذاً بما يؤرق، فيدفع إلى استثمار مثيرات التحول لتثمر فعلاً معاكساً لسيرورتها، ويستنطق قيم الثبوت لتنتج معياراً موجهاً، بعد أن تبرأ ممّا يداخلها من مماراة أو ظنون.

عسر أن أستقري امتثاله لهذا المنهج في الكتاب كله، فأقتصر؛ بياناً وتوضيحاً، على مسألتين:

---

(٤٦) انظر: الموسى: **الأساليب: مناهج ونماذج في تعليم اللغة العربية**، ص ١٧٩، و**الصورة والصيرورة: بصائر في أحوال الظاهرة النحوية ونظرية النحو العربي**، ص ٨٦ و٩١.

(٤٧) الموسى، **اللغة العربية في العصر الحديث قيم الثبوت وقوى التحول**، ص ١١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

عرض لبعض التنبؤات التي تؤنس ببقاء العربية وامتدادها، ولكن أنسه بها ينزلها منازل حذر، وشك يحول دون السكينة؛ «فإذا بلغ الباحث في هذا الشأن ما تواجهه العربية من التحدي في مجال العلوم والتكنولوجيا أصبح في ريب من أمر التنبؤ بمستقبلها، ويعترف الباحثون في هذا الشأن بأن تنبؤاتهم تظل بمنأى عن سكينة اليقين»[49].

وكان منتظراً أن يندفع من يتشبث بالعربية إلى التغني بهذه التنبؤات، وخاصة أنها من لدن غربي آخر، وأن يجد فيها سكينة تبعث على استرخاء أو نوم.

وعرض لعلاقة العربية بقرآنها، وأنها محفوظة به على الزمان؛ عهداً منزلاً نافذاً، ولكنه ألفى أن ذاك ليس بالضرورة أن يكون مسحوباً على حفظ العربية،على نحو مطلق، على ألسنة أهلها أو المسلمين؛ بآية أن الذكر ظل محفوظاً على ألسنة أقوام لا تجيد العربية، وسيظل، لديهم، محفوظاً، ولو اندثرت العرب، فحفظه إياها لا ينسحب على صونها من التغيير والتبديل، ولكنه «يمثل ضماناً لبقاء العربية في المشهد الإنساني على الرغم من كل ما يتجاذبها في دورة الصراع ونواميس التطور»[50].

وبعض هذا نظر موضوعي، وبعض غايته أن يكون مزعجاً؛ يبعث على الحذر أن نركن فنرخي للغتنا العنان أنساً ببعض مؤديات الذكر الحكيم، فإن يك هذا غير مفض إلى تهديد مباشر لبقائها فقد يكون تهديداً لثباتها ونمائها، وهذا وحده يكفي أن يبقي نهاداً «يتخوف من أن نكوص الأمة إلى الاستهلاك دون الإنتاج، واتخاذ الإنكليزية لغةً للتعليم.... سيقصي العربية عن مجالات حيوية، ويمنعها شروط الفعالية اللازمة للانتشار، ولن يكون الركون إلى عدد الناطقين بها، وإن أمدها بالقدرة على مدافعة الاندثار، كافياً لتمكينها من التجدد والازدهار»[51].

ثم يظل الأمر معلقاً؛ ذلك أن «تقاطع القيم والقوى حيناً وتفاصلها أحياناً يجعلان أمر الإجابات الحاسمة مجازفةً محفوفةً بالمحاذير»[52]، فتبقى إجابات تثير تساؤلات، تدفع إلى استئناف نظر آخر.

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

خامساً: المناهج الحديثة؛ من انتقاء المجبر إلى سعة التبصر

«إن درس العربية من الجانب العربي وحده يظل منقوصاً، وإنه لا بد لنا، في هذه المرحلة من استئناف النظر، أن نتبصر فيما بلغه الدرس اللغوي الحديث من آفاق»[٥٣].

لم يعد درس قضايا العربية يطيق انفصالاً عما يتساقط علينا من المناهج الحديثة، ولا منهج، في خضمها، لنا؛ فمنا من يتخير منها مجبراً، وفينا من يعرض عنها؛ جهلاً أو مبصراً.

غدا منكشفاً، فيما تناثر قبلاً، أن من أخذ ببعضها، أو ببعض بعضها، كان قد جار به على العربية ألواناً؛ فقد لقيت النظرية النحوية من الدارسين العرب المحدثين اضطهاداً مسرفاً، إن في أصولها، وإن في جزئياتها، وقد اتخذ هذا المنحى، لدى كثير، غاية الإبداع وميسمه الدال، وكان جل من يستهويه شيء من نظر حديث، يصدع بالامتثال له؛ يسرف في بيان حسناته، وأن لا شية فيه، ولا علم إلا هو؛ فلا بد أن يجعل حكماً أو معياراً يعين على نبش التراث، وتصيد تجاوزات النحاة وخروقاتهم وأشتات ما اقترفوه مخالفاً هذا الحديث ومقتضياته.

وليس عيباً ولا مأخذاً أن يتصف الباحث بأحادية النظرة، فيمتثل لمنهج واحد، يتعبد به، فلا يجاوزه، فهذا متعارف يكاد يكون ملمحاً ثقافياً عربياً بامتياز معاصراً. وليس واجباً أن نخضع الباحثين، قبل نهاد وفي زمنه، لمثل نظرته؛ لنظرة شمولية توليفية تستجمع مثريات مناهج متعددة، ثم ليس المنهج الوصفي بمردود في ذاته؛ ففيه جوانب تستثمر، وقد كان منطلقاً، وظل جزءاً من ملامح غير قليل من المناهج اللاحقة.

لكن ما كان ينبغي أن يكون مثيراً نهاداً فيتوقف عنده، هو أن تسلط جزئيات مخصوصة من المنهج الوصفي، في حدوده الشكلية، على أعمال النحاة على نحو سلبي جائر، بل على نحو لم يعهد مثله في اللغات التي أنتجت الوصفية ومبادئها، وعنده أن المنهج الوصفي، وخاصة في المدرسة الإنكليزية، قد غلب على المشهد اللغوي العربي، وأن من أخذ به قد بالغ في

---

(٥٣) الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، ص ١١.

الامتثال له، حتى لقد جعله «أحسن المناهج في تناول اللغة»، و«اعتد به منتهى الغاية، واتخذه مرجعاً مطلقاً في نقد نظرية النحو العربي وعمل النحاة»، و«اتخذ بعضهم منهج التحليل الشكلي حكماً على أعمال النحاة»، وعنده أن الدرس اللساني المعاصر قد تجاوز «ما رجع به الوصفيون العرب من إنكلترا أو أتباع المنهجين التاريخي والمقارن من ألمانيا»[٥٤].

وقف نهاد، إذن، على أعمال الوصفيين العرب، وهو الذي بالوصفية وما تلاها خبير، وهو الذي، في تمثله للقديم، يكاد يسدل بعض ذؤابتي سيبويه أو الخليل فيوشك أن يلامس عتيق عمامتي ابن هشام أو الجرجاني. وأظن أن لو شاء لطمس على غير قليل من مخرجات درس الوصفيين في فهمها التراث، ومستندات فكرهم في مفارقتها وصفية الغرب بمفهومها الواسع، ولكنه يتناءى عن أن يجعل ذاك أو منه مسلكاً يقارع ما يعارضه، فيمر بتلكم الدراسات وكأنه لم يسمعها، ويظل يعرض، على نحو موصول، عمّا تاهت فيه، وكأنه جعل من زمنها مرحلة مفروضة، لعلها كانت «تدبيراً مرحلياً طبيعياً»، لا بد من تجاوزها ببدء جديد لا يلتفت إليها، ولا يتوقف عندها؛ فلم يجاوز، في ممتد لحظات التوقف، الإشارة العابرة[٥٥]، وبيان هذا المنهج في دراساته كلها متعذر، فما من دراسة من دراساته لا تتقاطع مع فكر الوصفيين، وتكاد تقف في الطرف الآخر، بدءاً من وصفهم العربية بالازدواج، وانتهاء بـ «قضية التحول إلى الفصحى»، و«نظرية النحو العربي».

● منهج أم أمشاج أم إرهاصات منهج؟

سبق أن نهاداً، في نظرته إلى المناهج الحديثة، يتخذ منحى توليفياً. فما تلكم المناهج؟ وما الذي يرضي منها؟

وهْم أو توهّم أن يسول لنا طموحنا أننا قد دخلنا في زمن نتحدث فيه عن منهج لغوي عربي معاصر، ينسب إلى فرد أو جماعة، أقرب من هذا أن نقر أن قد أدركنا أننا نكاد نهجر مرحلة تيه منهجي وشتات بين مناهج محدثة، تتنازعنا فلا

---

(٥٤) النصوص مثبتة في: الموسى: اللغة العربية في مرآة الآخر: مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية، ص ١٥ ـ ٢٠، والثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة، ص ٢٢.

(٥٥) انظر: الموسى: اللغة العربية في مرآة الآخر: مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية، ص ١٤ و٢٠، وقضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث، ص ١٥ و١٩، الحاشية.

نفلح أن نتأبطها، ومناهج قديمة نتعثر أن نفهمها أو نستلهم ما نحتاج إليه منها.

أقرب ممّا سبق أن يكون نهاد حيث وصف مرحلته مرحلة اتباع لعله يكون تدبيراً مرحلياً طبيعياً، وليس غاية النهاية؛ قال: «ثم انغمست فيما انغمس فيه معظم الدارسين العرب الذين أيقنوا بجدوى الأنظار اللسانية في مقاربة إضافية للظاهرة اللغوية العربية. . . وأصبح البحث اللساني العربي السائد يقوم على المزاوجة بين العربية موضوعاً وإحدى النظريات اللسانية منهجاً، وما يزال هذا شأن جل الدراسات اللغوية في العربية»[٥٦]، وهو لا ينفك يؤكد أن الاتباع أو المحاكاة واقع مسيطر، لما ينفك منه الدرس العربي[٥٧].

يسهم نهاد، إذن، في درس العربية في ضوء اللسانيات المعاصرة، فيتخذ من العربية موضوعاً ومن اللسانيات منهجاً، ومن فكره هو موجهاً، يميزه أمران متصلان؛ **الأول** أن المنهج الحديث، لديه، ليس منهجاً مخصوصاً، بل هو مشتركات منهجية، أو مفاصل مخصوصة من مناهج أمشاج، لا تتقدم، لديه، إلا بمقدار ما تنماز رافداً للعربية ومثرياً؛ فالدرس اللساني العربي ينبغي «أن يبدأ بدرس العربية في وقائعها وقضاياها وأسئلتها المباشرة، متخيراً من مكتسبات النظريات اللسانية منهجاً ائتلافياً متكاملاً مناسباً، وذلك إنجاز مرحلي»[٥٨]. فإن سيتنا في هذا «المرحلي»، وتجاوز المتغير اللساني ذاته، لم تتصلب، فننتخب من متغيره ما يعين على تأليف أو بدء جديد.

لعل هذا يفسر نأيه المقيم عن التنظير المتحيز؛ طمساً أو ترويجاً، لأي منهج لغوي؛ فلم يعن قط بالتنظير لهذا المنهج أو ذاك، بل يلتقط ما يراه مثمراً من جوانب مخصوصة من كل نظرية، ويوظفه في بلوغ غايته، وهو لا ينفك يشير إلى استثماره هذه المعطيات في دراساته[٥٩]؛ ولذا فمن التعجل أن نجعله

---

(٥٦) الموسى، اللغة العربية في مرآة الآخر: مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية، ص ١٩.

(٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠، ٢٦ و٨٥، والموسى، الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٥٨) الموسى: الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة، ص ٢٣، واللغة العربية في مرآة الآخر: مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية، ص ٨٥ ـ ٨٧.

(٥٩) انظر: الموسى: الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة، ص ٩ ـ ١١؛ قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث، ص ٢١ ـ ٢٢؛ اللغة العربية في العصر الحديث قيم الثبوت وقوى التحول، ص ٣١، والأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية: الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات، ص ١٤٦ ـ ١٥٠.

ممن يتلبسون هذا المنهج أو ذاك، أنساً باستثماره بعض ما فيه أو إنكاره بعض ما في غيره[٦٠]؛ ذاك انسياح غير محسوب في منهج منعزل عن كل ما سواه، وتراث نهاد يبرأ من مثله.

والثاني أن العربية، لديه، ليست قصراً على بنيتها ومواردها اللغوية، بل تشمل الأصل والتأصيل معاً، فتصبح أنظار النحاة جزءاً من بنية شمولية ممتدة؛ «إن مستحدثات الأنظار في اللسانيات يمكن أن تسهم في إنجاز قراءات جديدة لمناهج النحاة العرب، قد تمكننا من إضافة «أصول» أخرى إلى نظريتهم، أصول قد نتبين في هدي كليات تلك الأنظار، أن نحاة العربية قد أخذوا بها في وصف الظاهرة النحوية وتفسيرها دون أن يصرحوا بها». ولا تقتصر الإفادة من المناهج الحديثة على أن تسهم في إنجاز قراءات جديدة لمناهج النحاة العرب، بل «عسى أن يهدينا هذا الاستقراء والتأطير المنهجي إلى تفسير إضافي لقضايا العربية، يمثل، بفرادته وفرادتها، إضافة إلى النظريات اللسانية أنفسها»[٦١]، ولكن التأصيل لا ينبعث، لديه، إلا بمقدار ما ينطوي على أنظار تعين على رفد العربية.

لعل هذا يفسر حذره من أن ينزلق إلى التعرض لما يمكن أن يكون سلبياً في التراث، إذا أخضع لهذا المنهج أو ذاك؛ فقد يكون في هذا التراث ما يمكن أن يصير معجباً في مستقبل هذه المناهج؛ فظل معنياً بالبيان عمّا هو إيجابي فيه.

هذا التأليف الذي يرتضيه، على ما فيه من تبصر، مكسو بما يشبه الضيق، وكأنه لحظة مزعجة، أو مرحلة مستعجلة، لا بد من الخلاص منها، فما هي بالتي تقنع إلا أن تكون المنطلق إلى تخليق منهج عربي، يسهم في التغيرات المنهجية المتلاحقة؛ يكون مكملاً أو نداً، ولكنه يكون، قبل ذلك، عربياً ذا خصوصية تميزه[٦٢]؟

ولم يك غافلاً عن أن ما جاء به هو من بعض ذاك الذي يضيق به أسًى أو حرجاً؛ فبداية التجاوز أن يكون ما نصطنعه غير مرض ولا باعث على السكينة

---

(٦٠) انظر: محمد رباع، «جدل الأصالة وانقطاع التواصل في الفكر النحوي العربي المعاصر: قراءة نقدية في قراءة نقدية،» **أبحاث اليرموك**، السنة ١٦ (١٩٩٨)، ص ١٢٢.

(٦١) الموسى، **الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة**، ص ١٨، ٢٢ و٢٤.

(٦٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤، والموسى، **اللغة العربية في مرآة الآخر: مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية**، ص ٨٥ ـ ٨٧.

والزهو المضل؛ «ونحن ندعو إلى التقدم من موقع يتلبسنا متخلف، وهذا لا ينقض علينا حقنا في طلب الأمثل، والأمثل في ما نتمثل يتمثل في تحقيق الاندغام التلقائي بين بحث القضية اللغوية الخالصة من الجانب العربي، وتجريد نتائجها في صيغة أصل أو افتراض صالح للاختبار على مدى اللغات الإنسانية، وإذن فلعل المساهمة الممكنة المأمولة في هذه المرحلة أن يصبح البحث في «خصوصي» العربية إضافةً إلى «عمومي» اللغة»[٦٣].

والمرضي أن نبدأ من حيث انتهى غيرنا، أو من نقطة الصفر العربي المعاصر، وكأن المنهج الفذ الذي أخذ به نهاد من تلكم المناهج قد كان منهجها مجتمعة، أو منهج أصحابها، كما سيأتي البيان.

سادساً: مؤسسات الفكر

تمثل البنية الائتلافية في منهج نهاد ملحظاً ثابتاً شموليا متنامياً، ينزع دوماً نحو توحيد ما يتعدد، وتأليف ما يتنافر أو يتخالف، وليس هذا الصنع إلا اقتضاء موجه شمولي، أو فكر ثابت في بنيته، لا هو إلى هؤلاء فيطمس على مزالقهم، ولا هو عن هؤلاء فيغمض في مآثرهم. وما ذلك ممّا يتخلق فجأة، أو يستنسخ اختطافاً أو محاكاة، فهذا ممّا لا يتأتى، إن تأتى، إلا في عمل محدد أو سياق مقيد وحسب، أما أن يكون منسحباً على أنماط الدرس كلها؛ قديمها ومحدثها، فذاك استغراق يقتضي أصولاً ذهنية فاعلة، يغني تأصيلها عنده عن وصلها بأي أثر من خارجها.

غير عجب أن تبدو هذه المؤسسات متباعدة، ولكنها تتضافر على نحو ائتلافي يجعل واحدتها مندغمة في الأخرى، وتلكم المؤسسات تتمثل في صنع النحاة ونزعة القرآن ومنهج الغرب، وكأن البنية الائتلافية، لديه، قد تخلقت بأثر من منتهى نظره ووصفه لهذه السياقات.

بحث نهاد عن توصيف لمنهج النحاة في درس ما تعدد من لهجات العربية ومواردها، على اختلاف الزمان والمكان، فوجده منهجاً ائتلافياً يوحد ما يتآلف ويهمش أو يقصي، على تفاوت، ما يخرج على هذا التآلف، ثم

---

(٦٣) النص ملفق من موضعين؛ بدؤه في: الموسى، **قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث**، ص ٢٣، وتتمته في: الموسى، **الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة**، ص ٢٣.

استدعى لهذا الصنع مفسراً فوجده ماثلاً في بنية فكرية شمولية، سمت قصداً إلى وحدة الأمة وطمس ما يشين هذه الوحدة، فهو لا يفتأ يقرر أو يكرر أن ما ألهمه النحاة قد كان تعبيراً «عن تدبير ائتلافي سياسي يتجاوز بالعرب وحدة القبيلة إلى منظومة القومية ومفهوم العروبة وفكرة الأمة»، وتأليف الجهود القبلية في بناء سياسي واحد أوجب تأليف لغاتها في نظام لغوي واحد»(٦٤). لم يصرح النحاة بذلك، ولم يصرح نهاد أنه قد اتخذ من صنع النحاة ومن تفسيره إياه موجهاً لما يصطنع وهادياً.

ونظر في المناهج اللغوية لدى الغرب فوجدها متغيرة، لا تدوم على حال، تتكامل أو تتعارض، وعلى ما بينها من فوارق أو تناقضات فإنها تتوحد في طرائق بدئها، ومناحي اتصالها، وهو لا يفتأ يكرر أن القوم هناك، على عادتهم في الابتداء من حيث هم، أو من حيث أقرب الأصول إليهم، لا يلتفتون وراءً؛ فالبحث اللغوي لديهم «لا يتلبث ولا يتروى، والباحث هناك يبدأ أو يكاد يبدأ من حيث هو، أو من حيث أساتذته الذين لابسهم حسب، وقلّ أن يتوقف المشتغلون بالنظرية اللغوية إلى الأعمال المتقادمة لمن سبقهم حتى في التقليد الغربي»(٦٥)، ثم كأنه اتخذ من مثل هذا موجهاً يحكم موقفه من الدراسات العربية الوصفية التي كانت فاعلة، ومن الدراسات اللغوية في الغرب، وهي ما تزال تتغير، ثم جعله مطلباً؛ تمهيداً لخلق منهج لغوي عربي، فيتمثل دارس العربية الأنظار اللسانية المتنوعة ثم «ليبدأ من نقطة عدم الكفاية، أو ليبدأ من حيث انتهى الآخرون»(٦٦).

ونظر في حال العربية وما يتنازعها من تحول أو ثبوت، فإذا بها تختلف عن كثير من لغات الدنيا، وإذا في قرآنها ما يمكن أن يتخذ مرشداً مقيماً في تحديد التقابل بين ما هو أصل ثابت وما هو فرع قد يتحول فلا يضير الأصول،

---

(٦٤) انظر: الموسى: اللغة العربية في العصر الحديث قيم الثبوت وقوى التحول، ص ٣٨؛ الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة، ص ١٦؛ قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث، ص ٢١؛ «الخطأ في العربية نموذج من التردد بين منازل المثال والواقع»، ص ٥٦، واللغة العربية وأبناؤها: أبحاث في قضية الخطأ وضعف الطلبة في اللغة العربية، ص ٢٠.

(٦٥) الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، ص ١٣ و١٥ ـ ١٦.

(٦٦) الموسى: اللغة العربية في مرآة الآخر: مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية، ص ٧٧ و٨٥ ـ ٨٦، والثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة، ص ٢٣.

ولا يحول دون التواصل؛ «إن التنزيل يقدم نموذجاً فذاً لوجه من الثبوت الذي يشرع التحول؛ ثبوت الأصول التي تحفظ أسباب التواصل، وتحول الفروع التي لا تضير مطلب التواصل، ولا تفضي إلى الانقطاع»[٦٧]، وكأن هذا المنحى قد كان مدركاً فاعلاً في درسه ما طرأ على العربية من تغيرات، قبل أن يصرح به في هذا السياق المتأخر من أعماله.

إن تآلف مضامين تلكم السياقات كان كافياً ليؤسس لمنهج فكري يتخذ من التأليف بين ما يتخالف مقصداً، ويجعل الإعراض عمّا يخالف وسيلة بدء جديد.

١ ـ عوائق امتداده

لعل ما جاء به نهاد قد أسهم، وبعض قليل مما يماثله[٦٨]، في شيء من تحول واع وتنبيه يقظ أنبه إلى قيمة الدرس اللغوي التراثي، وقيمة اللسانيات المعاصرة متآلفة متسارعة التغير والتحول؛ ذلك أنه جاء في زمن كان يشهد ميلاً جانحاً نحو المنهج الوصفي في حدوده الشكلية الضيقة التي كان عليها في الغرب قبل النصف الثاني من القرن المنصرم. وعلى الرغم من أن البحث اللساني، هناك، قد شهد تحولاً واسعاً، فإن غير قليل من الدارسين، هنا، اتخذ من تلكم الوصفية العتيقة، أو من بعضها، بدهية ينطلق منها في تلمس جوانب القصور في التراث؛ فقد غلب المنهج الوصفي «على المشهد اللغوي العربي، وروج تلاميذه لمنهجه ترويجاً ذائعاً متعارفاً»[٦٩].

غير متأت أن أفحص؛ تأريخاً أو تأثيراً، امتدادات المناهج الحديثة في الدرس اللغوي العربي الذي سبق نهاداً، فما يزال هذا ممّا يستدعي نظراً متريثاً كما أشار؛ «وحقاً أن سجل الدراسات اللغوية الحديثة من الجانب العربي، وتأريخها تأريخاً مفصلاً، جدير ببحوث مفردة»[٧٠]، وهو بحاجة إلى قراءة واقع الفكر العربي الذي كان، إذ ذاك، يشهد بدءاً رمي به في حيز فكري خال أو كالخالي، ممّا هيأه لقبول ما يطرح فيه كله؛ لا لعلميته أو وجاهته، بل لأن ذلك الواقع لم يكن يمتلك القدرة على المحاكمة والنقد، بل لم يكن يمتلك شيئاً،

---

(٦٧) الموسى، **اللغة العربية في العصر الحديث قيم الثبوت وقوى التحول**، ص ٤٤.

(٦٨) وكان جلّه في المغرب العربي.

(٦٩) الموسى، **اللغة العربية في مرآة الآخر: مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية**، ص ٢٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

فدخل فيه غير قليل من المقولات غير المتروية مدخل المسلّمات، وظلت تتحكم في توجيه الفكر ردحاً من الزمن، وبعض ذاك الفكر اللغوي.

وقد يتأتى أن أقدر فأقرر أن ما جاء به نهاد ما يزال ذا تأثير محدود، لست معنياً بالنظر في نماذج امتداده أو تأثيره في دارسي العربية، وإنما أُعنى بالنظر في معيقات امتداده.

لربما كان في بعض منهجه وزر الحيلولة دون امتداد فكره؛ ذلك، كما سبق، أنه لا يعني نفسه بالتوقف إلى الفكر السابق ليدحضه، وإنما يبتدر رأيه كأنما يتنزل في فراغ منبت عن سابقه ممّا يخالفه، وإن ظل دوماً يلتفت إلى ما يماثل درسه أو يقاربه؛ ولذا، فإن غير قليل ممّن يقفون على آرائه لا يجيد استثمارها، يحول دونه نهج مركز في العرض والتوجيه، وإرث ممتد مسكون بالمنهج الوصفي، وفكر أحادي يغص بالتنوع أو لا يستسيغه.

محمود أن يتأثر نهاد بمنهج النظريات الغربية في موجه ابتداء كل واحدة وانطلاقها غير ملتفتة إلى الوراء، فعل نهاد فعلها، بل بالغ؛ ولكن العقول، هاهنا، لا كالعقول ثمة.

هناك ألف أن يستقبل الفكر متغيراً، والبريق لديهم للمستحدث أبداً، وأما هنا فما ألف إلا أن يجيء الفكر مكروراً أو معاداً مقتدراً على نقد التراث والكشف عن سلبياته، وإلا فينبغي أن يكون «مدمراً» ما سبقه كي يقوم على أنقاضه، وكأنه كان عليه أن يكتب بحثين مقدمةً لكل واحد من أبحاثه، يخاطب فيهما فكراً كان مملوءاً مسبقاً بمحفوظات تحول دون فهم ما يأتي به، وأن يقدم رأياً متسلطاً حاسماً يرفض الاعتراض أو الاستدراك، ولكنه ظل يقدمه رؤيةً «مفتوحةً لرأي آخر ثان، لعله يفضي إلى رفد الأطروحة من حيث يقصد إلى رفضها»[٧١]، و«لا أرى رأي من يقرر أن لكل سؤال جواباً، إذ لو قدمت جواباً مدرسيا صارماً عن كل سؤال طرحته لتجافيت عن منطق البحث عن الحقيقة، وادعيت أن ما انتهيت إليه، وهو نسبي، يمثل المطلق ويفضي إلى باب مغلق. . . .، وإنما أتخذ في هذا البيان خطةً «بين بين»، تتمثل عندي في أن لكل سؤال جواباً ينشئ سؤالاً»[٧٢].

---

(٧١) الموسى، الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة، ص ١٢.

(٧٢) الموسى، اللغة العربية في العصر الحديث قيم الثبوت وقوى التحول، ص ١٨٣.

وهناك، في النظريات اللسانية، كزي أصحابها ومأكلهم، مندوب أن يتغير الفكر وأن يتنوع فيجمع بين ما يتعدد، وهنا يتنزل مثل ذاك منزلة التخليط والاضطراب، أو العجز عن الاختيار، فلا منزلة بين البياض والسواد، فلا بد أن نرتجل وصفاً حدياً أحادياً إذا تحدثنا عن ناقد أو لغوي أو عابر سبيل، فإن تعثرنا بما يباين وصفنا وجب أن نلتمس له تسويغاً، أو نصيره تهمة قادحة. وكأن نهاداً قد خشي مثل هذا التصنيف، فعلل، مرة، ولم يك بحاجة، أنه يستثمر مناهج متنوعة وفاة لتنوع الموضوعات التي يعالجها(٧٣)، وظل مراراً يشير إلى ما عليه الأمر عند غيرنا من تحول وتنوع.

قد يكون في بعض توجهاته، وخاصةً ما يتعلق منها ببعث العربية ـ قد يكون فيه شيء من التبسيط والتفصيل؛ لغة وأسلوباً، ولكن توجهاته النظرية ظلت بمنأى عن مدارك كثير، وكأنها كانت موجهة حصراً إلى ذوي العلم، بل بعضهم، فالمشكل الرئيسي أنه يختزل الأفكار، لغة وأسلوباً ومقداراً؛ هكذا ـ مثلاً ـ جاء كتابه **نظرية النحو العربي** مكثفاً، ويغيب ما سبقه من درس مناقض له، وكأنه يخاطب من يقتدر على استثمار معطياته لمعاينة ما عند غيره بدون أن يشير إليه. ويقتدر على ذلك من كان ملماً بالتراث وبالنظريات الحديثة، وبموقف الدراسات العربية منهما، وكأنهم قليل. وإذا كان ـ مثلاً ـ بعض من يلم بمثل هذا يتعثر في فهم مقاصد الكتاب تعثراً موصولاً(٧٤)، فما بالك بشداة العلم! إن الكتاب ـ على قيمته ـ ملخص موجز لعمل كان ينبغي ـ كي يكون مؤثراً ـ أن يكون مطولاً.

وكأنه ـ بعد حين ـ قد أدرك أن لا بد من رجع نظر في الدرس العربي المعاصر في زمنه ذاك. فرجع يدعو إلى مثله.

٢ ـ قيمة منهجه

إن يك ما سبق قد أسهم في الحيلولة دون امتداد منهج نهاد أن يصير توجهاً مؤثراً مرسوماً ـ فإنه لم يك عائقاً أن يسهم فكره في تخفيف حدة الطلاق بين التراث والحداثة على نحو توليفي؛ فانتقل الأخذ بالمناهج الحديثة ـ عند

---

(٧٣) انظر: الموسى، **الثنائيات في قضايا اللغة العربية من عصر النهضة إلى عصر العولمة**، ص ٦٧.

(٧٤) انظر: رباع، «جدل الأصالة وانقطاع التواصل في الفكر النحوي العربي المعاصر: قراءة نقدية في قراءة نقدية»، ص ١٤٠ ـ ١٥٨.

بعضنا ـ من التمسمر في منهج واحد وإليه، إلى البحث المتريث عمّا يمكن استنباته في هذا المنهج أو ذاك، وانتقلت النظرة إلى التراث ـ عند بعض أيضاً ـ إلى النبش المتريث عمّا فيه من مثريات.

فلا ضرورة أن ننبري نذود عن أي منهج حديث لهم، أو نطعن فيه، إلا بمقدار ما نتمكن من البناء على أنقاضه، أو بمقدار ما يؤثر سلباً في لغتنا.

ولا ضرورة أن نرتد للبحث عمّا في التراث من سلبيات أنساً بما يتساقط علينا من خصوصيات النظريات الحديثة؛ فذاك تراث ذو غنى أو تشعب، قد يتجاوز النظرة الأحادية أو اللحظة الحرجة المستعجلة، يعلو بعضه فيختفي ما يقابله إلى حين.

ولا موجب أن نرهب أنفسنا أن لن نكون؛ ذعراً ممّا يتملكه غيرنا ونعجز عنه، ولا مشروعية أن نوهم أنفسنا أن قد امتلكنا علماً استوردناه من الغرب، وأن سنبلغ به الغاية، فبين هذين حد ثالث؛ أن لا محالة سوف نكون، وأن ها نحن، كما نحن، بقصور باد محرج، وطموح يستدعي ما شاء من تراثه متى شاء، ويرتضي ما شاء من صنع غيره كيفما يشاء، ولكنه يتوثب أبداً أن يتجاوزه؛ ندا مقابلاً، أو مؤسساً بادئاً.

وبعد، فأقدّر أن لو جاء توجه نهاد، وما ماثله، في بدايات القرن الماضي لانحرف بمسيرة درس العربية انحرافاً ذا عطاء مثمراً، ولكنه جاء بعد أن شهد درس العربية ثباتاً نمطياً في اتجاه واحد.

وأظن أن الامتداد في منهجه موجهاً وهادياً، وفي فكره وصلاً وتتميماً، لمدخل درس العربية في ثلاث شُعب تغني؛ تثري ما يعزز نماءها لتظل متفردة في الزمان سائرةً وإياه، وترجع النظر في تراثها الغابر رجعاً يبرأ ممّا كان قد سلط عليه، وتدفع نحو تخليق فكر لغوي عربي معاصر.

يمهد لذلك كله رجع إلى الوراء؛ إلى ما أهمله نهاد ولم يتلبث عنده، وأعني به التراث العربي الحديث، الذي ابتدأ بعد ثلاثينيات أو أربعينيات القرن المنصرم، وبخاصة ما عني منه بالبحث عن بعض سلبيات التراث وجعلها ممثلة للتراث كله.

الفصل السابع عشر

نهاد الموسى والمنهج اللساني المعاصر «نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث» نموذجاً(*)

عبد الله الجهاد(**)

ـ ١ ـ

إن تاريخ النحو العربي، قبل عصر النهضة الحديث، كان مجالاً لدراسة كتاب سيبويه بالشرح أو بالاستدراك أو بإعادة التصنيف أو بالتبويب أو بالاختصار أو بنظم مقولاته النحوية، ليصبح هذا النظم نفسه موضوعاً للشرح وللتأويل والاستدراك، إن لغرض تعليمي أو لغرض علمي.

وجميع المحاولات التبسيطية القديمة النقدية لم تغير جذور النحو العربي، وبقي كتاب سيبويه «قرآن» النحو العربي، يُرجع إليه إذا وقع خلاف بين النحاة الشراح والمؤولين والمجتهدين، بل لم يجرؤ أحد من القدماء على الاحتجاج بمعطيات لغوية خارج حيز الكتاب إلا عند بعض النحاة الأندلسيين الذين احتجوا بالحديث النبوي الشريف، إما عناداً وإما تحدياً؛ وبعض القدماء الذين

(*) لقد أطلق عليه إبراهيم السامرائي كتيباً حين قال: «وهذا النموذج هو كتاب بل كتيّب آخر». ولا أدري لماذا صغّر هذا الكتاب، هل للتحبيب أو للتحقير أو لقلة أوراقه؟ فإن كان السبب قلّة الأوراق، فالعلم لا يُعدُّ بالكمّ، ومن طبيعة الدرس اللغوي البعد عن الهذر والسفسطة. إبراهيم السامرائي، **النحو العربي في مواجهة العصر** (بيروت: دار الجيل، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م)، ص ٧٩.

(**) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، عين الشق ـ المغرب.

احتجوا ببعض أشعار العرب خارج المدونة التي حددها سيبويه ونظر إليها ابن جني في **الخصائص** والأنباري في **لمع الأدلة** والسيوطي في **الاقتراح**، وحذا حذوهم المعاصرون، أمثال سعيد الأفغاني ومحمد عيد وتمام حسان ومحمد خير الحلواني، في ما كتبوه عن أصول النحو.

لكن بظهور معالم النهضة الحديثة في الشرق العربي، وما تمخض عنها من تغيير في شتى مجالات المعرفة الإنسانية، والتواصل الثقافي الذي حدث بين الشرق والغرب، بعد تلقّي البعثات العربية علوم الغرب، وعودة الطلاب إلى أوطانهم؛ أحس هؤلاء العائدون برغبة ملحة في التغيير؛ فكانت هذه الفترة بمثابة عصر الأنوار داخل الوطن العربي؛ إذ أخذت ثلة من الباحثين تنادي بتبسيط النحو العربي وتخليصه ممّا علق به من تعقيد، وما اكتنفه من تأويلات يشق معها عقل العالم بله عقل المتعلم، أو بتغييره، أو باعتماد معطيات لغوية معاصرة تنسجم مع عقل المتعلم العربي أو غير العربي المعاصر، أو تقريب النحو العربي من الناشئة أو تمثل الدراسات اللسانية ومحاولة توظيفها من حيث مستوى التصنيف، الأصوات والصرف والتركيب والمعجم والدلالة، أو دمج أدوات منهجية نحوية عربية قديمة أو منطقية مع إجراءات منهجية معاصرة أو رؤية ما كتبه النحاة القدماء بنظّارات لسانية معاصرة. وكان هذا النوع من البحوث والدراسات حافزاً لإيقاظ كثير من الدارسين الذين استكانوا إلى محفوظاتهم النظمية واستظهار المقولات القديمة كلما نوقشوا في قضية نحوية، وكأن عصر الاجتهاد قد انتهى، وكأن ألفية ابن مالك علامة قف أو علامة عدم التجاوز.

ـ ٢ ـ

إن النحو العربي لم يعد وحيداً في السوق اللغوية، بل أصبحت الدراسات اللسانية المعاصرة تهدد كيانه، فالبقاء للأصلح، وكان لهذه الرجّة اللسانية نتائج إيجابية، حيث ظهرت دراسات متعددة، لا نقول إنها متعارضة، بل هي، في نظرنا، متكاملة لمن يدرسها بدون تعصب لهذا الرأي أو ذاك، ويمكن أن نصنف هذه الآراء وفق أحمد المتوكل إلى الفرق التالية[1]:

ـ فريق ولّى وجهه شطر الغرب، يمتح منه آراء لغويه ومناهج منظّريه،

(١) أحمد المتوكل، «نحو قراءة جديدة لنظرية النظم عند الجرجاني،» مجلة كلية الآداب (الرباط)، العدد ١ (١٩٧٧)، ص ٩١.

يبلور مقدرتها الوصفية والتفسيرية على اللغة العربية؛

ـ فريق يرتل قواعد النحو العربي الموضوعة في عصر الجمود، متصامّاً عمّا يُكتب أو يقال في ميدان الدرس اللغوي الحديث؛

ـ فريق يعمل على إيجاد نظريات ونماذج صالحة لوصف اللغة العربية وترميمها في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة.

وقد صنف أحمد محمود نخلة الدارسين اللغويين إلى ثلاثة اتجاهات[٢]: الاتجاه النحوي القديم أو التقليديّ عند النحاة القدماء ومن حذا حذوهم من المحدثين؛ اتجاه يربط النحو العربي القديم باتجاهات البحث اللغوي المعاصر في أوروبا وأمريكا بحثاً عن منهج جديد يعيد صياغة النحو القديم على أسس أكثر علمية أو إسهاماً في البحث عن القدر المشترك بين مختلف اللغات؛ اتجاه يعيد النظر في التراث النحوي والبلاغي القديم في ضوء نتائج البحث اللغوي المعاصر.

ولقد مثّل الباحث للاتجاه الثاني بالدكتور نهاد الموسى من خلال كتابه الذي نحن بصدد دراسته، وإن يكن هذا الكتاب في نظرنا يصنف في اتجاه آخر لم يشر إليه الباحثان، وهو الاتجاه الذي يرى أن ما ورد في كثير من النظريات اللسانية المعاصرة نجد له نظيراً في النحو العربي[٣].

يقول نهاد الموسى: «وتشكل اتجاه البحث في نفس صاحبه بشكله الأول على هيئة إحساس قوي بأن كثيراً من الأنظار التي وجدها في كتب المحدثين من الغربيين، ولابسها في محاضراتهم ومقابساتهم، يوافق عنده عناصر كثيرة، منه ما قرأ عند النحويين العرب مصرحين به حيناً وصادرين عنه ـ في ما يقدّر الباحث ـ كثيراً من الأحيان»[٤].

ومن عوامل تأليف الكتاب:

● الدرس اللغوي الحديث أمر لا مفر منه لترميم النحو العربي القديم؛

---

(٢) أحمد محمود نخلة، **مدخل إلى دراسة الجملة العربية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٨)، ص ٦٨، ومصطفى غلفان، **اللسانيات العربية الحديثة: دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية**، سلسلة رسائل وأطروحات؛ ٤ (الدار البيضاء: مطبعة فضالة، ١٩٩٨)، ص ٨٧.

(٣) من هذه الدراسات ما كتب في: عبده الراجحي، **النحو العربي والدرس الحديث: بحث في المنهج** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٧٩)، ص ١٤٣ ـ ١٥٨.

(٤) نهاد الموسى، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث** (عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٩.

- هناك ملاحظات مشتركة بين النظر النحو العربي القديم والدرس اللغوي الحديث؛
- للغات عامة خصائص تسمح للنحاة جميعاً أن ينظروا إليها بالمنظار نفسه؛
- المثاقفة النحوية.

ويتجلى عند الكاتب هذا القدر المشترك، أو ما يُطلق عليه اللسانيون المغاربة الكليات اللغوية، أن البشر جميعاً في تعاملهم اللغوي يستطيعون في مدة زمنية معيّنة أن يفهموا ما لا ينحصر من الجمل لم يسمعوها من قبل، أو يصوغوا جملاً جديدة لم يكونوا قد تلفظوا بها قبل أو سمعوها، ويستطيعون في الآن نفسه أن يفرزوا أن يفرزوا الجمل النحوية عن الجمل غير النحوية.

والقدر اللغوي المشترك هو الذي يسمح للنظّار النحويين أن يتلمسوا خطى أنظارهم في أبحاث الفلاسفة والمفكرين والعلماء القدماء، ولا يستطيع الباحث أن ينقطع عن جذوره، فإذا كانت اللسانيات البنيوية أسست على أنقاض النحو التاريخي والمقارن، فإن النظرية التوليدية التحويلية بنت أسسها النظرية على ما كتبه ديكارت ومدرسة بور رويال. ولا غرابة أن نجد تشومسكي يكتب كتاباً موسوماً بـ **اللسانيات الديكارتية**[٥]. وعلى المستوى الإجرائي نجدها اعتمدت تحليل بور رويال للجملة المكونة من موضوع ومحمول، وهو من إرث أرسطو المنطقي، وقد عرف في قواعدها بـ:

ج ← م س + م ف حيث م س موضوع وم ف محمول

«والأبحاث اللغوية مدينة للنحو اللاتيني المعياري والعقائد الرياضية لعصر التنوير»[٦]. والقدر المشترك بين اللغات هو الذي سمح للنحاة العرب أن يقارنوا بين اللغات ويصلوا إلى نتيجة تقسيم الكلم: اسم، فعل، حرف[٧].

إن النحاة التوليديين التحويليين أسسوا نحوهم على الحدس اللغوي لأن

---

(٥) إن كثيراً من الباحثين يرون أنّ اللسانيات لم تظهر إلا في سنة ١٩١٦، زمن ظهور محاضرات في اللسانيات العامة لدي سوسير، وينفون مصطلح اللسانيات عمّا كتب قبل هذا التاريخ، ولكن تشومسكي بعنوان كتابه يفند هذه الأطروحة، ويرى أن هناك لسانيات تقليديّة ولسانيّات معاصرة.

(٦) المصدر نفسه، ص ١١.

(٧) أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق الزجاجي، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك، ط ٣ (بيروت: دار النفائس، ١٩٧٩)، ص ٤٥.

لصاحب اللغة حدساً لغوياً يستطيع به بداهة أن يفرز الجمل النحوية عن الجمل غير النحوية، بل قد يستطيع أكثر من ذلك أن يفرق بين الجمل النحوية المقبولة والجمل النحوية غير المقبولة. وإذا كان نهاد الموسى يتفق مع هذه المقولة، فإنه يرى في الوقت نفسه أن الباحث اللغوي يجب أن يكون ابن لغته المبحوث فيها، لأن متكلم اللغة يفقه بحدسه اللغوي المقبول من غير المقبول، ولكنه لا يصل إلى درجة المُنظِّر اللغوي؛ فلكي تكون المعادلة متوازية، يستحسن أن يكون الباحث من أهل اللغة، لأن له آلة النظر النحوي وله القدرة اللغوية والحدس اللغوي الذي يستطيع أن يميز به الجمل النحوية وغير النحوية.

ويقرر الكاتب أن المزهو بنفسه في العصر الحديث الذي يعثر على نظرية يعتقد أنه غير مسبوق إليها، فيه من الزهو العلمي أكثر من العلم الموضوعي، لأن المنظِّر المعاصر قد يرى في اللسانيات التقليدية ما يزكّي رأيه أو نظره، فالعلم عبارة عن سلسلة من الحلقات، كل حلقة ترتبط بأختها السابقة واللاحقة، والمنظِّرون المعاصرون «أصبحوا يقررون أن نظرياتهم ذات البريق لم تنبثق من الفراغ، ويحاولون أن يلتمسوا أصولها في التقليد الغربي، ويعترفون بأنهم لم يقفوا على جهود اللغويين غير الغربيين، مع أنهم موقنون بأنها تنطوي على أنظار قيمة»[٨].

ويرى روبنز أن المعالجة العلمية التي تربط الكتابات المتفردة في هذا الميدان بالنظرية اللغوية الحالية وتطبيقاتها، سوف تسد ثغرة واسعة في فهمنا لتاريخ العالم الثقافي[٩].

وأرى من هذه الأقوال أن المؤلف يريد أن يتموقع النحو العربي داخل السلسلة التاريخية في التآليف الغربية، وكلنا يعلم أن الثقافة الغربية المتمركزة حول الذات، التي لا ترى العالم إلا من خلال ذاتها، لا تعير كبير اهتمام لما حولها، بل يجب أن تمتح كل العلوم من علمها، وإذا ظهرت علوم ساطعة عند العرب فسرعان ما تردّها إلى الثقافة الهلينية، وكأنما قدر العرب، منذ قديم الزمان إلى اليوم، الاستهلاك ولا شيء غير الاستهلاك في جميع مناحي الحياة، وأغلب من كتب عن تاريخ اللسانيات يقفز على الحقبة العربية، أو يشير إليها إشارة خاطفة تنم عن عداء دفين. والعيب ليس في النظر الغربي، وإنما العيب في أنظار النحاة العرب المحدثين الذين لم يرتبطوا بحلقات نحوهم القديم

---

(٨) الموسى، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

وتطويره بما يتناسب والعلوم التقنية المعاصرة[١٠]، وإنما ترى كل لساني عربي باسم الحداثة أو المعاصرة يتمركز حول نظرية لسانية غربية يستلهم منها مفهوماتها وطرقها الإجرائية، وإن لم تتجانس مع اللغة العربية؛ فالنظرية التوليدية التحويلية عندما «ظفرت بمنزلة متميزة فذة بين مناهج النظر اللغوي في العالم قديماً وحديثاً، أصبحت كل نظرية لغوية أخرى تحاول أن تحدد موقعها وفقاً لدرجة علاقتها بأنظار تشومسكي في مسائل بأعيانها»[١١].

وإذا كان البشر جميعاً متشابهين في إنتاجهم اللغوي التشابه الفعلي لا التشابه النسقي، لأن لكل أمة لساناً تعبّر به، فإن الباحثين اللسانيين متشابهون في طرق النظر النحوي التي لا تخرج ـ في نظر المؤلف ـ عن السلسلة التالية:

معطيات لغوية/ قواعد نحوية تمثّلها كتب النحاة/ أصول نظرية يستخلصها المنظّرون من كتب النحاة. وهي لا تسير بشكل خطي وإنما هي بمثابة دوائر متداخلة يصعب الفصل بينها على مستوى التطبيق، ولكن المنهج يفرض هذا التقطيع القسري، وهذا التقطيع المنهجي هو الذي يسمح بالمقارنة بين الدراسات اللسانية المعاصرة والنحو العربي القديم. يقول المؤلف «فإنني أقمت مقابلاتي في مواضع كثيرة على أمثلة من معالجات للنحويين العرب قدرت أنها متلاقية مع أصول في مناهج النظر اللغوي الحديث»[١٢].

والباحث على وعي تام بالمقارنة المستهجنة الناجمة عن المقابلة بين منهج النظر النحوي عند العرب، ومناهج الدرس اللغوي الحديث لاختلاف المناخ الثقافي والسياق التاريخي والنظر المعرفي.

ولكن المنهج المقارن في اللغات العلمية يسمح للمؤلف بالمقارنة بين الأنظار النحوية، وإن كنت أرى أن المقارنة بين اللغات جائزة لصدورها بتلقائية عن متكلميها، والمتكلم يتلقى لغة آبائه بشكل سلبي كما يقول دي سوسير[١٣]، فلا دخل له في الإنتاج اللغوي باعتباره نسقاً وإنما الأنظار النحوية تصدر عن مناهج

---

(١٠) اليوم نجد كثيراً من الباحثين يحاولون تطويع الأنحاء واللغة العربية لإدماجها في الحواسيب بفضل مجهودات الباحثين ودعم حكومات بعض الدول العربية.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٣) «La Langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement,» dans: Ferdinand de Saussure [et al.], *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1995), p. 30.

عقلية تخضع للعلم والدراسة والبحث، وتنم عن رؤى فلسفية وفكرية وعقدية.

ـ ٣ ـ

على المستوى التطبيقي، تتجلى المقابلات ـ في نظر المؤلف ـ بين الدرس اللساني الحديث والنحو العربي في كثير من الرؤى نتناول بعضها في ما يلي:

أ ـ المؤلفات المباشرة: إن هذا المصطلح أطلقه بلومفيلد سنة ١٩٣٣ ليعني به أن الكلمات غير متسلسلة على شكل خطي، وإنما هي عبارة عن وحدات دنيا تتجمع لتكون مؤلفات، وهذه المؤلفات تتجمع لتكون مؤلفات أعلى منها، وهكذا دواليك، لتصل إلى المؤلفين الرئيسيين اللذين يكونان الجملة، المؤلفات المباشرة، الموضوع، والمؤلفات المباشرة، المحمول، ويوازن المؤلف بين هذا التقسيم وتقسيم النحاة العرب القدماء[١٤] الذين يرون أن الجملة الاسمية مكونة من مبتدأ وخبر، وكيفما كان توسيع المبتدأ والخبر فيظل منطق الجملة واحداً:

المبتدأ	**الخبر**
العلم	نور
معرفة الحق	نور
معرفة الحق	غاية العقل.....

والملاحظ أن الباحث اعتمد الجملة الاسمية، مهملاً الجملة الفعلية، مع أن النحو العربي يرى أن الجملة العربية تنقسم إلى قسمين: جملة اسمية وجملة فعلية، الجملة الأولى يتصدرها الاسم، والثانية يتصدرها الفعل، أما النحو الغربي فليس له إلا الجملة الاسمية فقط، التي بنى عليها جميع تحليلاته اللسانية، والمكونة من موضوع ومحمول، وعدم الاهتمام بالجملة الفعلية هو الذي أدى بأحد الباحثين إلى انزلاق في التحليل اللساني كأن يتحدث عن «يحمل التلميذ الكتاب»، وعندما يريد تحليلها وفق المؤلفات المباشرة يفرض على اللغة العربية «التلميذ يحمل الكتاب»[١٥]، وهذا مرتبط بالرتبة في اللغة العربية هل هي: ف فا مفع أم هي: فا ف مفع أم هي ف مفع فا؟ يقول ابن جني «وذلك أن

(١٤) الموسى، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٥) منذر عياشي، **قضايا لسانية وحضارية** (دمشق: دار طلاس، ١٩٩١)، ص ١٢١.

المفعول قد شاع عنهم واطرد من مذاهبهم كثرة تقدمه على الفاعل، حتى دعا ذاك أبا علي إلى أن قال: إن تقدم المفعول على الفاعل قسم قائم برأسه، كما أن تقدم الفاعل قسم أيضاً قائم برأسه، وإن كان تقديم الفاعل أكثر»[١٦]، وهذا القسم الثالث عند ابن جنّي يدخل الجملة العربية في النسق الغربي.

ب ـ النحو التوليدي التحويلي: هو نظرية لسانية، ظهرت على يد تشومسكي انطلاقاً من مؤلفه **البنى التركيبية**، الصادر سنة ١٩٥٧، المؤسس على مجموعة من المبادئ يصعب حصرها في هذا البحث الوجيز، من بينها انتقاده للسانيات التصنيفية التي تعتمد البنى السطحية المؤسسة على الاتجاه السلوكي في علم النفس، ليرجع إلى علم النفس الشعوري اعتباره، معتمداً القياس الرياضي منهجاً ينطلق من أن أعداداً غير متناهية تولد من أعداد متناهية، فاللغة ذات الحروف المحدودة تولّد جملاً لا حصر لها، ووظيفة النحو هي عزل الجمل النحوية من غير النحوية والمقبولة من غير المقبولة. ويرى نهاد الموسى أن نقد تشومسكي للبنيويين يماثل نقد ابن هشام للمعربين، لأن البنيويين قبل تشومسكي لم يهتموا بالمعنى، كما أن المعربين في إعرابهم لا يهتمون بالمعنى.

ويقتصر البنيويون على ظاهر اللفظ في التحليل، أي على البنى السطحية، وهو ما يجلب لبساً وغموضاً دلالياً، وهذا في نظر المؤلف ملاحظ عند سيبويه عندما تحدث عن اللفظ والمعنى.

والنحو عند التوليديين نظام من القواعد قائم في عقول المتكلمين، ويسعى الباحث التوليدي إلى وصف هذه القواعد المكونة لسليقة المتكلم، وتفسيرها، وهذا في نظر المؤلف يماثل ما كتبه الخليل وابن جنّي، ويتجلى كلام الخليل في ما أورده عنه الزجاجي في مؤلفه **الإيضاح في علل النحو**، عندما شبه اللغة بدار مُحكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام، دخل إليها رجل فبدأ يعلل أقسامها وفق ما يراه هو، قد يكون الباني أراد ذلك أو لم يرد، «فالعرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله وإنْ لم ينقل عنها»[١٧]، فالباحث اللساني يريد أن يقتدي بالمتكلم في تعليله، وقد يصيب هذا الباحث الهدف وقد يخطئ، مما يجعله مسهماً باستمرار في تطوير نماذجه، والرأي نفسه

---

(١٦) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، ج ١، ص ٢٩٥.

(١٧) الزجاجي، **الإيضاح في علل النحو**، ص ٦٧.

نجده عند ابن جني حين يقول: «فما تنكر أن يكون ذلك شيئاً طبعوا عليه، وأجيئوا إليه، من غير اعتقاد منهم لعلله، ولا لقصد من القصود التي تنسبها إليهم في قوانينه وأغراضه، بل لأن آخراً منهم حذا على ما نهج الأول فقال به»[١٨].

إن حديث ابن هشام عن الجملة الصغرى والجملة الكبرى يماثل اللسانيين في حديثهم عن الجملة البسيطة والجملة المركبة.

وفي حديث المؤلف عن الجواني والبراني أو العميق والسطحي، يرى أن تشومسكي قدم مجموعة من الانتقادات للبنيوية، منها عجزها عن تفسير الجمل الملبسة التي تحتمل أكثر من معنى؛ فجملة «نقد تشومسكي نقد مبرر» ترد إلى بنيتين عميقتين، والمقرر عند تشومسكي في نماذجه الأولى، أن الدلالة تتكلف بها البنية العميقة، أما الانتقال من البنية العميقة إلى البنية السطحية فلا يكون إلا على شكل إجراءات تقنية يطلق عليها التحويلات، وأن هذه الملاحظات تعرض لها النحاة العرب في إضافة المصدر إلى فاعله أو إضافته إلى مفعوله[١٩]، وإنْ كانت هذه الظاهرة تنسب عند تشومسكي إلى ملاحظاته حول التأسيم[٢٠]، لأن للمصدر الخصائص نفسها التي للفعل.

هذه مجموعة من الملاحظات التطبيقية التي قدمها لنا أ. نهاد الموسى حاولنا إثارتها، ولا غنى ـ لمعرفة المزيد عنها ـ من قراءة كتاب المؤلف.

ـ ٤ ـ

في تقييم عام، قد نتفق مع أ. نهاد الموسى في كثير من ملاحظاته، ولكن لنسائل أنفسنا: هل تشابه بعض الحلقات من سلسلة علمية مع حلقات من سلسلة علمية أخرى يعدُّ حكماً نهائياً على تماثل العلمين؟

إن للنحو العربي أسسه النظرية والمنهجية التي تختلف عن الأسس النظرية والمنهجية في النظريات اللسانية المعاصرة؛ فالدرس اللساني المعاصر عبارة عن سلسلة من النظريات المتعاقبة والرؤى المختلفة التي تصبّ في هدف واحد هو تطوير النظر اللساني بشكل تسلسلي تاريخي متطور، وكل نظرية من النظريات العلمية

---

(١٨) ابن جني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٨.

(١٩) الموسى، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، ص ٧٣.

(٢٠) مصطلح لتشومسكي (١٩٦٥). انظر: عبد القادر الفاسي الفهري، **اللسانيات واللغة العربية: نماذج تركيبية ودلالية**، المعرفة اللسانية: أبحاث ونماذج (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٦)، ص ٦٨.

تسهم في نقد النظرية السالفة وبناء نظرية جديدة على أنقاض القديمة، لا تلغيها نهائياً ولكن تقدم بديلاً يطرح على الساحة العلمية للنقاش والمطارحة الفكرية.

وتاريخ النحو العربي، بمعزل عن الأنحاء الغربية، ليس شكلاً واحداً في حد ذاته، وإنما هو سلسلة من الرؤى، كل حلقة في هذه السلسلة تتأثر بالمنظومة الثقافية التي تحتضنها. ولا غرابة في أن يكتب باحث في تاريخ النحو «الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي»؛ فهل ما كتبه سيبويه يماثل ما كتبه ابن السراج في **الأصول** أو ما كتبه المبرد في **المقتضب** أو ما كتبه ابن جنّي في **الخصائص** أو ما كتبه ابن مضاء في **الرد** على النحاة أو ما كتبه ابن رشد في **الضروري في النحو**. وهل يمكن أن نقارن بين ما كتبه ابن الأنباري في **أسرار العربية** وما كتبه السهيليّ في **نتائج الفكر**، فلو استطعنا أن نؤرخ لهذه الحلقات لوجدنا أن كل حلقة تتداخل نظرياً ومنهجياً مع علوم أخرى تعاصرها. . . ولكن سدنة الحفظ والاستظهار هم الذين يتصدون لكل جديد ولكل فكر يتسلح بروح الاجتهاد ويتهمونه بالبدعة، وكل بدعة ضلالة. فالنحو العربي هيكل قائم بذاته، وهو عبارة عن سلسلة من مظاهر الاجتهاد والتطور، ولا يحتاج إلى مشروعيته من خارجه، فلا ننتظر من الدرس اللساني المعاصر أن يقدم شهادة حسن الجودة للنحو العربي.

ومن يبحث في الدرس اللساني المعاصر عن دواعي قوة هذا النحو ـ مع حسن نيته ـ يجعل النحو العربي في الدرجة الثانية، وإنما يجب أن يظل النحو العربي قائماً في هذه السوق الثقافية المليئة بالنظريات، وأن يستفيد دارسوه ـ كما استفاد علماؤنا القدماء ولم تكن أحوالهم مع الغزو الخارجي بأفضل من أحوالنا ـ من المناهج العلمية المعاصرة، وأنْ يطوروه وفق سيرورته التاريخية لا إسقاط النظريات عليه قسراً أو إسقاطها على اللغة العربية عناداً أو تحدياً. وما أراه نقصاً في تأليف النحو العربي على المستوى المنهجي هو عدم تصدير كتب النحو دوماً بملخص للإطار النظري، الذي يتمتع به النحو العربي، كما يحدث عند الغربيين في أغلب مؤلفاتهم اللسانية، لأن التصدير بالإطار النظري هو الذي يسمح للمؤلف بتعديل نظرية النحو العربي، وتأليف كتابه وفق هذا التعديل لنفتح باب الاجتهاد لمؤلفين آخرين. ونحن لا نعدم في الوطن العربي أساتذة أكفاء أمثال تمام حسان ونهاد الموسى وعباس حسن وسعيد الأفغاني. . . واللائحة طويلة. ولا أدعي أن المؤلفين لم يكتبوا في هذا المجال، بل هناك كتابات كثيرة، ولكن الفصل بين الإطار النظري والنحو التطبيقي أو العملي أو الوظيفي في مؤلف واحد يضيع الفرصة على القارئ لمعرفة كنه نظرية النحو العربي؛ وجميع المناهج

المعاصرة تراهن على الإطار النظري، فإذا لم يتمكن القارئ من معرفة الإطار النظري، يصعب عليه متابعة تطبيق نظرية من النظريات اللسانية[٢١].

إني تتبعت كتاب أ. نهاد الموسى ولم أعرف في آخر المطاف هل النحو العربي بنيوي وصفي أم توزيعي أم توليدي؟ وهل هو على مستوى علم النفس سلوكي أم شعوري؟ ولعل أ. الموسى لو قرأ ما يُكتبُ حالياً في النحو الوظيفي لقال هناك بعض التماثل بين النحو العربي والنحو الوظيفي. ونحن نعلم في الدراسات اللسانية أن الاتجاه الوظيفي أسس على التعارض بينه وبين النحو التوليدي على المستوى الإجرائي والهدف[٢٢]، ونتيجة لهذا التعارض، قد أساير أ. الموسى في طريقة عرضه لأقول إن ابن هشام كان تداولياً أو وظيفياً أو صورياً من خلال قوله: «وكذا قولهم: يحذف الفاعل لعظمته وحقارة المفعول أو بالعكس أو للجهل به أو للخوف عليه أو منه أو نحو ذلك، فإنه تطفل منهم على صناعة البيان»[٢٣]. فهل يكفي أن نرى ملاحظة عابرة في مؤلف نحوي لنقول إن هذا الشخص ينتمي إلى مدرسة لسانية لها أسسها ومبادئها وروادها ونقادها؟ وهل يرضى نحوي من القدماء أن ينتسب إلى مدرسة خارج منظومته الثقافية؟ فما أحوجنا نحن في الوطن العربي إلى مثل هذه الثورة العلمية والثقافية.

فالنحو العربي هو عربي صرف، له تاريخه ورواده ونقاده ومؤرخوه قديماً وحديثاً، ويحتاج إلى من يطوره باستمرار، لا على المستوى النظري فحسب، بل على المستوى الإجرائي أيضاً، علاوة على تعميم هذا التطور في المدارس والجامعات.

إني لا أدعو الباحثين اللسانيين العرب إلى الانغلاق على أنفسهم علمياً وترداد مقولة ما ترك الأول للآخر شيئاً، أو ما ترك الغرب للعرب شيئاً، وإنما أرى أن الاستفادة يجب أن تكون في المستوى الإبستيمولوجي، أي نبحث في مفهوم العلم ومفهوم النظرية ومفهوم التجريب ومفهوم القانون... وذلك على المستوى التجريدي لا على المستوى الإجرائي، ونخضع منهج النحو العربي التجريدي إلى هذه المفاهيم النظرية التي أظهرت كفايتها الوصفية والتفسيرية،

---

(٢١) هل يمكن لقارئ غير متمكن من معرفة الأطر النظرية للّسانيات الغربية أن يقرأ كتاب نهاد الموسى أو غيره؟ وهل يمكن لحافظ الألفية وحدها أن يعلم أسس الخلاف بين النحاة؟

(٢٢) مقارنة بين النحو الصوري والوظيفي، انظر: Simon C. Dik, *Functional Grammar* (Amsterdam; New York; Oxford: North Holland Publishing Company, 1978), pp. 4-5.

(٢٣) أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٦٥٠.

وألّا يبقى الباحث اللساني العربي ضحية التطبيقات الغربية للسانيات والسياسة والاقتصاد والاجتماع... فجلّ هذه العلوم تستند، على المستوى التجريدي، إلى نظرية واحدة ومنهج واحد رياضي، يمكن للباحثين اللسانيين العرب أن يمتحوا من هذه النظريات التجريدية ويقارنوها بما استنبطوه من علومهم التجريدية. وللعروض الخليلي ومعجمه نظر تجريدي كان في الإمكان الاستفادة منه، ولعل سيبويه في نظري كان المستفيد الأول من هذا العلم، وما تقسيمه للجمل العربية من الجيد إلى الأجود ومن الحسن إلى المستقيم المقبول والمستقيم المحال والقبيح... إلا نموذج على هذا التطبيق التجريدي، يليه ابن جنّي في مجال الصرف العربي الذي يرى أن لا مانع في القياس إن لم يسمع خلافه عن العرب، كالصيغة الصرفية ضربرب وشربرب... يقول عبده الراجحي: «إن البحث في المنهج يقتضي علماء العربية خاصة أن يبحثوا أيضاً عن منهج، والذي لا شك فيه عندي أن ذلك يقتضي حركة نشطة في دراسة التراث النحوي دراسة علمية صحيحة، وفي ملاحقة التطور الحديث في الدرس اللغوي والمشاركة فيه. والنحو العربي القديم، بما يقوم عليه من أسس لغوية وإنسانية صحيحة، صالح أن يمدنا الآن بأصول المنهج الذي نبتغيه»(٢٤).

وختاماً أقول: إن مشروع أ. نهاد الموسى، في هذا الكتاب، هو نتاج مرحلة تاريخية اصطدم فيها النحو العربي بالدرس اللساني الغربي كما يصطدم عادة الأصيل بالدخيل، فيقع الصراع ويحتدم، والغلبة للأبقى والأصلح؛ فكثير من الباحثين انبهروا في بدايات دراساتهم بالغربي الجديد البراق لجهلهم بما يوجد في التراث العربي القديم، وسرعان ما يستفيقون من غفوتهم ويغيرون وجهة نظرهم عندما يطلعون على هذا التراث ويفكون ألغازه ولكن، كما قلت سابقاً، يجب ألا نبقى عند المماثلة والمشابهة، إنما يجب أن نتعاطى مع علومنا في إطارها التجريدي، مستلهمين ممّا يجري في الساحة العلمية من أطر نظرية على المستوى التجريدي لا على المستوى التطبيقي. ويكفي أساتذتنا الأفاضل أمثال نهاد الموسى أنهم نبهوا المتلقي العربي إلى ما يجري في الوطن الغربي من مناهج حديثة، وأبانوا له ما يكتنزه التراث النحوي العربي من ظواهر صالحة لإظهارها ومحاولة ترميمها بما يتناسب والعقلية العربية الجديدة، التي تطمح دوماً إلى التجديد والتطلع إلى الدفع باللغة العربية إلى مصاف اللغات العالمية.

---

(٢٤) الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث: بحث في المنهج، ص ١٦١.

الفصل الثامن عشر

ملامح تداولية في دراسات نهاد الموسى اللغوية

عطا موسى[*]

مقدمة

يُعدُّ نهاد الموسى أحد أعلام اللسانيات في الوطن العربي، وله منهج واضح في درس اللغة، تناول من خلاله ظواهر موضوعية منهجية في اللغة العربية خلال ما يقرب من أربعة عقود من الزمن، فأسهم إسهاماً فعّالاً في تشكيل النظرية اللغوية الحديثة، وأضاف الكثير إلى أهداف تعلمها وتعليمها وطرق تناولها وتقويم أداء المتعلمين والباحثين على حدٍ سواء. وقد تركزت جهوده في مجال درس العربية في محورين:

المحور الأول: اللغة العربية، وفي هذا المجال عكف على درس أعمال النحاة العرب درساً منهجياً تحليلياً، فاستطاع بذلك إغناء اللغة العربية بأصول جديدة انضافت، لأهميتها وأصالتها، إلى بنيان النظرية اللغوية العربية الحديثة.

المحور الثاني: ويمثل هذا المحور جهود نهاد الموسى في الدرس اللساني الحديث، وقد حاول من خلاله قراءة النحو العربي قراءة مقرونة برؤية منفتحة على اللسانيات الحديثة من أجل الإبانة عن وجوه استثمارها والانتفاع بها، وهو يتمسك بثوابت في الدرس اللغوي تتجلى في قراءات مستأنفة لظواهر

(*) جامعة إربد الأهلية ـ الأردن.

العربية وتحليل عميق لقضاياها على نحو يسهّل عملية الانتفاع بما طوره اللغويون الغربيون.

وحريّ بالذكر هنا أن نهاد الموسى ينحو في دراساته وقراءاته منحى وظيفياً عُرف به منذ بواكير أعماله، ويمثّل هذا البحث محاولة جديدة للكشف عن جانب من تجديداته وإضافاته في هذا المجال.

وقد وضع على هذا الصعيد، وهو الدرس اللساني الحديث، كتابه الموسوم، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**. ويعدُّ هذا الكتاب، في نظر الباحثين، منْ أفضل ما عَرَضَ من الكتب لوجوه الائتلاف والاختلاف بين أنظار النحاة العرب وأنظار النحاة الغربيين.

أولاً: أصول من اللسانيات الاجتماعية

يزداد الاهتمام باللسانيات الاجتماعية يوماً بعد يوم، وذلك نابع من أن اللغة ظاهرة اجتماعية. ومعلوم أن ليس في الإمكان أن تُعزل الظواهر اللغوية عن مقاماتها أو دلالاتها الاجتماعية، فهي تعكس الواقع الاجتماعي الذي يعدّ منبعها الذي تمتح منه، وهي وسيلة من وسائل التواصل في التعلم ونمو المجتمعات وبناء الحضارات الإنسانية وازدهار العلم والمعارف[(١)].

ومقولة أن اللغة ظاهرة اجتماعية تعني أنها تحتل مركز النشاط الاجتماعي في أي مجتمع، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن اللغة نشاط اجتماعي يمارسه أفراد المجتمعات في ظروف معيّنة، ضمن إطارين: إطار مكاني، وآخر زماني، على نحو يؤدي في النهاية إلى أن يحقق هؤلاء الأفراد غاياتهم، الأمر الذي يقود إلى تكوين مجتمعات مستقلة يجمع بين أفراد كل منها رابطة اللغة[(٢)]. كما أدى ذلك إلى ظهور مفهوم الكتابة التواصلية المتمثلة في الوقوف إلى الصيغ اللغوية التي يحتاج إليها المتحدث والمتلقي، والطريقة المناسبة لاستخدام تلك الصيغ، وهي معايير صالحة للحكم على نجاح الفرد في المجتمع[(٣)].

---

(١) عبد السلام المسدي، **اللسانيات من خلال النصوص**، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٧١.

(٢) وليد العناتي، **اللسانيات التطبيقية وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها** (عمّان: دار الجوهرة للنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

ويعالج اللسانيون الاجتماعيون، من بين ما يعالجونه، التغيرات النحوية وأسبابها في بيئات اجتماعية معيّنة، آخذين في الحسبان حالة المتكلم والخطاب اللغوي الذي يستعمله، إلى جانب مستوى المخاطب والدور الذي يؤديه في الحدث الكلامي(٤).

ويذهب نهاد الموسى إلى أن علماء اللغة الاجتماعيين كانوا دوماً يتطلعون إلى منهج يستشرف اللغة من خلال بُعد أوسع يبين كيف تتفاعل مع محيطها(٥)، وهو ما تحققه التداولية في هذه الأيام.

ثانياً: أصول من التداولية

كان الاهتمام بدراسة اللغة، في فترات زمنية سابقة، منصبّاً على التركيبية، أي علاقة الكلمة بغيرها من الكلمات، وذلك بالاستناد إلى الدلالة. ومع تطور البحث اللغوي، أدرك فريق من الباحثين أن هذا الاهتمام يجب أن يتجاوز التركيب والدلالة إلى ربط اللغة ربطاً محكماً بمواقف الاستخدام لتحقيق مقاصد معيّنة(٦)؛ إذ إنهم لاحظوا أن معنى أي نمط لغوي يزداد وضوحاً واستقامة في ظل استخدامه في طبقات مقامية معيّنة، وهو ما يطلق عليه الباحثون هذه الأيام اسم «التداولية». ويمكن القول إن الجانب التداولي للغة يجسد العلاقة بين اللغة والمقام.

ويذهب من يُعْنَوْن بالتداولية إلى أن عناصر كثيرة تسهم في تحقيق المعنى التداولي ومنها: المتكلم؛ المستمعون؛ المكان والزمان؛ الغاية التي يقصدها المتكلم؛ النتائج العلمية والسلوكية التي تحدثها العبارة في المخاطب والمستمعين(٧).

وهم يرون أن العنصرين الأخيرين هما ذروة سنام هذه المسألة، الأمر

---

(٤) المسدي، المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٥) نهاد الموسى، «الوجهة الاجتماعية في منهج سيبوية في كتابه،» **حضارة الإسلام** (دمشق) (١٩٧٤)، ص ٥٩.

(٦) محمد سويرتي، «اللغة ودلالاتها،» **عالم الفكر**، السنة ٢٨، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير - آذار/ مارس ٢٠٠٠)، ص ٢٩ - ٣٠.

(٧) شاهر الحسن، **علم الدلالة السمانتيكية والبراجماتية في اللغة العربية** (عمّان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص ١٥٧.

الذي يشير بوضوح إلى أن مراعاة الجوانب الخارجية السابقة المشار إليها تكفل للمتحدث، من وجهة نظر تداولية، أن يحقق غاياته التي تتجسد في تحقيق نتائج عملية وسلوكية من خلال تواصله مع الآخرين.

وممّا هو حري بالذكر أن الباحثين ألحّوا على الجانب الوظيفي في التحليل النحوي، ويعدّ نهاد الموسى من أبرز هؤلاء الباحثين، كما تمت الإشارة إلى هذا الأمر سابقاً، يدل على ذلك أنه قد وضع مجموعة من الأبحاث في هذا الباب، سواء أكان ذلك على مستوى النظر، أم التطبيق، ومن هذه الأبحاث بحثه الموسوم بـ «الوجهة الاجتماعية في منهج سيبويه»، وكتب فصلاً بعنوان «أصول من الوظيفية ومناهج التوسيع» في كتابه **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، كما قدم بحثاً بعنوان «الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية» إلى الملتقى الدولي الثالث للسانيات في تونس، وكتب فصلاً عن السياق ومنزلته في النحو العربي في كتابه **الصورة والصيرورة، بصائر في أحوال الظاهرة النحوية ونظرية النحو العربي**.

لكن ما يسترعي الانتباه حقاً في هذه الأبحاث أن نهاد الموسى لم ينوه صراحة إلى البعد التداولي، ولكنه استخدم أبدالاً متعددة لهذا المسمى، من مثل البعد الخارجي، والعناصر غير اللغوية، والمقام، والحال المشاهدة، وسياق الحال، وغير ذلك من المصطلحات المناسبة على هذا الصعيد.

وعلى الرغم من عدم استخدامه هذا المسمى (التداولية)، فهو ألح كثيراً على البعد الخارجي الذي يوازيه في المضمون، وذهب إلى أن النحاة العرب اعتمدوا هذا البعد أصلاً من أصولهم، صدروا عنه في تحليلاتهم النحوية، وإن لم يصرحوا بذلك تصريحاً مباشراً.

وهكذا فعل الموسى بإزاء التداولية؛ فقد صدر في دراساته النحوية عن كثير من الأبعاد، من بينها البعد الخارجي، وأغلب الظن أنه كان، خلال ذلك، يستشعر بُعد التداولية ويصدر عنه، مع أنه لم يصرح به مباشرة، وكل ما صدر عنه مصطلحات مساوية له في المضمون وظروف الاستخدام.

ومن هذا المنطلق، نبعت فكرة هذا البحث التي تقصد إلى الكشف عن ملامح تداولية في أعمال نهاد الموسى، أحد الباحثين المُجلّين في إطار الوظيفية، ذلك المنهج الذي تعَدّ التداولية مكوناً مهماً من مكوناته، وعنصراً مؤثراً من عناصره على مستوى التحليل الوظيفي.

وتتنوع الإشارات التي صدرت عن نهاد الموسى بخصوص الأبعاد الخارجية للغة، ويتمثل ما صدر عنه من مسميات في السياق الخارجي، وسياق الحال، والمقام، والحال المشاهدة، والبعد الخارجي، والبعد الخارجي الاجتماعي، إلى جانب إشاراته إلى حال المخاطب وعلمه وموقف المتكلم. وفي ما يلي محاولة للكشف عن بعض ملامح التداولية في دراساته، مع توضيح أثرها في وضع القاعدة النحوية وطريقة استخدامها.

ثالثاً: وجوه من التداولية عند الموسى

يذهب اللغويون في هذه الأيام إلى أن التداولية تتمثل في العناصر غير اللّغوية التي تسهم في تحليل العبارة. ويظهر هذا النهج عند نهاد الموسى من خلال مسمّيات كثيرة تشكّل في مجموعها عناصر لما أطلق عليه الموسى اسم سياق الحال، وهو يقصد بذلك السياق الخارجي[8].

وهو يعرّف سياق الحال بأنه: «جملة العناصر المكوّنة للموقف الكلامي أو الحالة الكلاميّة وهي: شخصيّة المتكلّم، والسامع، والعوامل والظواهر الاجتماعيّة ذات العلاقة باللغة، والسلوك اللّغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي، وأثر النص الكلامي في المشتركين»[9].

ويستطرد أن علم اللغة الحديث بقي حتى فترة قريبة يدرس المتغيّرات اللغوية بالاعتماد على ظواهر لغوية محضة. كما أن اللغويين الاجتماعيين يستدركون على علم اللغة الحديث إغفاله للسياق الذي تُستعمل فيه اللغة، كما أنهم ينظرون إلى العوامل الخارجية للغة التي تؤثر في استعمالنا لها مثل التشكيل الاجتماعي، والتغيّرات الاجتماعية كطبقة المتكلّم، ومركزه، وطبيعة الموقف الذي يتكلّم فيه[10]، وأن الصيغة الواحدة قد تفيد، بالاستناد إلى سياقها الزماني أو المكاني، معاني متغايرة أو متعارضة، ومن ثم تكون الخطوة التالية التي يتم فيها ضبط العلائق بين تجلّيات الظاهرة

---

(٨) يقسم الباحثون السياق قسمين: السياق اللّغوي، والسياق الخارجي، أي الأبعاد غير اللّغوية التي تُسهم في تحليل العبارة تحليلاً وظيفياً تداولياً. انظر: عبد الحميد السيد، **دراسات في اللسانيات العربية** (عمّان: دار حوراني، ٢٠٠٨)، ص ١٤٥.

(٩) نهاد الموسى، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

اللغوية ومتغيّرات الموقف الاجتماعي التي تم التنويه إليها[11].

ويطلق علماء اللغة على السياق الخارجي اسم المقام، ويعرّفون المقام بأنه: «مجموع شروط إنتاج القول، وهي الشروط الخارجة عن القول ذاته. والقول هو وليد قصد معيّن يستمد وجوده من شخصية المتكلّم ومستمعه أو مستمعيه، ويحصل ذلك في **المكان (الوسط)**، **والزمان (اللّحظة)**، اللذين يحصل فيهما. وهذه العوامل كلها المؤثرة على إنجاز القول هي التي تُشكّل المقام»[12]. والتعريف، كما يُلاحظ، شديد الشبه بتعريف السياق الخارجي أو سياق الحال، ومن هنا عرّف الباحثون مصطلحي السياق والمقام تعريفات قريبة الشبه في ما بينها.

رابعاً: الحال المشاهدة

وتقف الحال المشاهدة وأثرها في وضع القاعدة النحوية في طليعة ما صدر عن نهاد الموسى في هذا المجال، ويُقصد بالحال المشاهدة الوسط واللحظة اللذين يقع فيهما الحدث الكلامي وسائر الظروف التي تحيط بهذا الحدث.

وهو ينوّه إلى تداوليتها، في حديثه عن سيبويه، بقوله[13]: «على نحو ما يُلاحظ سيبويه أنّ الكلام يتألف من عناصر لغويّة، يُلاحظ أنّها قد تقوم على عناصر غير لغويّة، وعناصر أخرى من العالم الخارجي نراها أو نسمعها أو نحسّها أو نشمّها أو نذوقها، وتُصبح هذه الأشياء الواقعة في مجال خبرة الحواس عنده كأنها أجزاء في بناء اللّغة تقوم مقام العناصر اللّغويّة الخالصة من الألفاظ».

ويلقانا في دراسات نهاد الموسى إلماحات كثيرة تتناول الحال المشاهدة، وهي من أهم عناصر السياق المقامي. ومعلوم أنّ فكرة المقام هذه هي المركز الذي يدور حوله علم الدلالة الوصفية والتداوليات، كما أنه الأساس الذي يقوم عليه الجانب الاجتماعي من وجوه المعنى[14].

---

(11) نهاد الموسى: **الأساليب مناهج ونماذج في تعليم اللغة العربية** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٣)، ص ٤٩، و**مقدمة في علم تعليم العربية** (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٥٢.

(12) الجيلالي دلاش، **مدخل إلى اللسانيات التداولية**، ترجمة محمد يحياتن (الجزائر: جامعة تيزي وزو، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٢)، ص ٤١.

(13) الموسى، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، ص ٩٠.

(14) مقبول إدريس، «البعد التداولي عند سيبويه،» **عالم الفكر**، السنة ٣٣، العدد ١ (٢٠٠٤)، ص ٢٥٧.

وقد لاحظ نهاد الموسى أن حذف الفعل محكوم بأن يكون على الكلام دليل من حال مشاهدة، ويدلّل عليه بكلام سيبويه بأنك «ترى رجلاً يسدّد سهماً، فتقول: القرطاس، والله، أي أصاب القرطاس»[١٥].

كما يورد كلام سيبويه في هذه القضية، وهو أنك «إذا رأيت رجلاً متوجّهاً وجهة الحج، قاصداً في هيئة الحج، فقلت: مكّة... كأنك قلت: يريد مكّة»[١٦].

والملاحظ أنه لا يمكن بحال إعراب هذه الجمل إلا داخل سياقاتها ومقاماتها، وهو ما يعني أن تسيقها هو الذي يرفع اللّبس والغموض عنها[١٧].

ومن الأمثلة التي يوردها على الحال المشاهدة أنك تقول[١٨]: «إذا رأيت رجلاً قد سدّد سهماً فسمعت صوتاً: القرطاس والله، أي أصاب القرطاس، أو رأيت قوماً يتوقّعون هلالاً، ثم سمعت تكبيراً قلت: الهلال والله، أي رأوا الهلال».

وهكذا تكون الحال المشاهدة عندهم، بمثابة الإطار الخارجي الذي يقف بمختلف معطياته عنصراً يوازي في دلالاته العناصر اللغوية المكوّنة للتركيب، فيغني في أحيان كثيرة، عن بعض تلك العناصر، ويحل مكانها في الدلالة على المعنى المراد[١٩].

خامساً: علم المخاطب

وينوّه نهاد الموسى، أحياناً، إلى المتغيّرات المحيطة بالحدث اللغوي، مكتفياً بالإشارة إلى علم المخاطب، فهو يقول[٢٠]: «ويمثّل علم المخاطب بُعداً خارجياً آخر يمتد تأثيره إلى الدائرة اللّغوية الخالصة، فيصبح مسوّغاً ثابتاً للحذف، وهو يجري في كتبهم كالأصل الثابت المتواتر، وهم يصرّحون به تصريحاً غير ملتبس».

(١٥) انظر: «الأعراف، أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية،» ورقة قدّمت إلى: **الملتقى الدولي الثالث للسانيات** (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، [د. ت.])، ص ١٦٢.

(١٦) الموسى، «الوجهة الاجتماعية في منهج سيبوية في كتابه،» ص ٧٠.

(١٧) إدريس، «البعد التداولي عند سيبويه،» ص ٢٥٧.

(١٨) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، **المقتضب**، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، ٤ ج (بيروت: عالم الكتب، ١٩٦٥)، ص ١٢٤.

(١٩) لطيفة النجار، **منزلة المعنى في نظرية النحو العربي** (دبي: دار العالم للنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ١٠٥.

(٢٠) «الأعراف، أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية،» ص ١٥٣.

وكان علم المخاطب مستأنساً، يفزع إليه النحاة على الدوام، ويستندون إليه في كثير من تعليلاتهم وتفسيراتهم لما يطرأ على بنية التراكيب النحوية في اللغة. ومن مظاهر ذلك احتفال نهاد الموسى بتخريج مسائل من الحذف في باب التنازع بالاستناد إليه، فهو يقول[21]: «ففي قولنا: قرأت وأعجبني كتابك، قد يعلم السامع أنّ الأوّل قد عمل، كما عمل الثاني، فحذف لعلم المخاطب، ونظير ذلك في الحذف قول الله عزّ وجلّ: **﴿والحافظين فروجهم والحافظات، والذاكرين الله كثيراً والذاكرات﴾**[22]؛ فقد يعلم المخاطبون أن الذاكرات متعديات في المعنى، وكذلك الحافظات؛ لأن المعنى: والحافظاتها، والذاكراته». ثم يذكر بعد ذلك أن «التقدير بالحذف عامّة إنّما يكون لعلم المتكلّم بعلم المخاطب بالمحذوف المقدّر».

وهكذا يَعُدُّ نهاد الموسى علم المخاطب ركناً لا غنى عنه في فهم الكلام، إلى جانب الركن الثاني وهو علم السامع، وهما في النهاية عنصران أساسيان في عناصر تداولية الخطاب.

ويجمل بنا أن نلاحظ أن المتغيرات اللغوية الخارجية، سواء ما اتصل منها بالمقام أو قصد المتكلّم أو حال المخاطب، تتكامل أدوارها، على تباينها، في إغناء السياق، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى أن تصلح لأن تكون «مستأنساً عند تحليل الظاهرة اللّسانيّة تحليلاً مباشراً تفصيليّاً وخاصة مستوى التركيب النحوي، إذ إنّها جميعاً تقدّم أدوات إجرائيّة في وصف الظاهرة النحويّة وتفسيرها»[23].

ويدعم هذه التوجيهات كلها التي صدرت عن نهاد الموسى ما ذكره ابن هشام في باب الحذف، يقول: «دليل الحذف نوعان أحدهما: غير صناعي، وينقسم إلى حالي ومقالي، والثاني صناعي، وهذا يختص بمعرفته النحويّون؛ لأنه إنّما عرف من جهة الصناعة»[24].

ففي نص ابن هشام إشارة واضحة إلى دور المتغيرات الخارجية للسياق والظروف التي تحيط به في تفسير الحذف وتقديره، وتتمثّل هذه الإشارة في

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢٢) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٥.

(٢٣) «الأعراف، أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية،» ص ١٤٩.

(٢٤) أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي، ٢ ج (بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٥)، ص ٧٨٩.

أن الحذف والاستغناء عن اللفظ يكونان سائغين إذا قام دليل حالي غير صناعي مقامهما، وهو أمر تداولي يتمثّل في الظروف الخارجيّة التي تكتنف الحدث الكلامي.

وتتعدد صور التعبير عن أهمية البعد الخارجي عند نهاد الموسى في التحليل اللّغوي، فيقرر مستنداً في ذلك إلى مبادئ الوظيفية، أن دراسة اللّغة وأبنيتها دراسة علمية عميقة «تحكمها في الحقيقة من حيث المبدأ عوامل غير نحوية»[٢٥].

وهو في نهاية المطاف يَعتَدُّ تجاوز العناصر اللغوية من السياق إلى عوامل خارجية تتفاعل مع العناصر اللّغوية «أصلاً آخر جديراً بأن يضاف إلى أصول نظرية النحاة العرب، فإنه أصل مستأنس لديهم باطراد، مستشعر في تحليلاتهم على نحو يمثل استخراجه إحياء لأصل من أصولهم صدروا عنه، وإن لم يصرّحوا به تصريح اللّسانيات الاجتماعية والحقول الملابسة لها في هذه الأزمة»[٢٦].

سادساً: موقف الإشارة

ويظل فهم اللغة والوقوف على مقاصدها محكوماً بأبعادها المختلفة، سواء أكانت أبعاداً داخليّة أم أبعاداً خارجيّة. ومن الأمثلة على أثر الأبعاد الخارجية التي ينوه إليها نهاد الموسى في هذا المجال، «موقف الإشارة» عند سيبويه؛ فهو يذكر أن سيبويه يُخطِّىء من يقول: «هذا أنت» معتمداً على بُعد خارجي محض[٢٧]. إذ يقول في تعليل ذلك: «لأنّك لا تُشير، للمخاطب، إلى نفسه ولا تحتاج إلى ذلك، وإنّما تُشير له إلى غيره، ألا ترى أنّك لو أشرت إلى شخصه فقلت هذا أنت، لم يستقم»[٢٨].

فهذا التعليل عنده قائم على تحليل موقف الإشارة، وقد لاحظ نهاد الموسى أن موقف الإشارة عند سيبويه «يقوم في المواضعات المتعارفة على جهات ثلاث: المتكلّم (المشير) والمشار إليه، والمخاطب (المشار له)... وأنّ

---

(٢٥) الموسى، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، ص ٨٢.

(٢٦) «الأعراف، أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية،» ص ١٥٠.

(٢٧) النجار، **منزلة المعنى في نظرية النحو العربي**، ص ١٠٣.

(٢٨) أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، **كتاب سيبويه**، تحقيق عبد السلام هارون، ٥ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٩)، ص ١٤١.

المخاطب جهة لازمة في هذه الجهات، ولكنه جهة واحدة، فلا يجوز في حكم التحليل الخارجي للعبارة أن يكون المخاطب مشاراً إليه ومشاراً له في آن واحد، و(أنّه) لو وقف سيبويه عند حد النظرة الداخليّة المجرّدة لكان حقاً عليه أن يُجيز قول القائل: هذا أنت، كما يُجيز قولنا: هذا سور القدس، هذا جوابهم...»[٢٩].

سابعاً: مواقف الاستعمال

ومن الإشارات الطريفة التي أبداها نهاد الموسى إزاء المتغيّرات الخارجية الالتفات إلى مواقف الاستعمال؛ فهو يرى أن سيبويه قد يعدّ تركيباً ما صحيحاً بالاستناد إلى الأبعاد اللّغوية المجرّدة، لكنه قد يستثني من ذلك صوراً مخصوصة ترتبط بموقف كلامي معيّن لا يجوز أن يستعمل فيه ذلك التركيب، فجملة: «قال زيد» صحيحة مستقيمة، لكنها قد تكون مرفوضة تماماً عندما يكون المخاطب هو زيد نفسه[٣٠].

ثامناً: أحوال المتكلم ومقاصده

ويلمّح نهاد الموسى إلى عنصر آخر من عناصر سياق الحال الخارجي، فيمد في ما ذهب إليه بعداً جديداً يؤثّر في التحليل على المستوى التداولي، وهو مقاصد المتكلّمين وأحوالهم الذهنية والنفسية، إذ إنّه يحدث، وهو مؤمن بما يحدث، أن اللغة عند سيبويه «لا تنفك عن ملابسات استعمالها، و(أن) مقاييس اللغة عنده تستمد من معطيات النظام الداخلي للبناء اللّغوي، كما تستمد من معطيات السياق الاجتماعي التي تكتنف الاستعمال اللّغوي»[٣١].

وقد استقصى الموسى أعراضاً كثيرة لحال المتكلّم في مواقف الخطاب «حتى ما يعترضه في ذاكرته من توقف». وهو يذكر من ذلك ما قرّره الزمخشري تحت (حرف التذكّر) وهو ـ عنده ـ أن يمدّ الرجل الفتحة في نحو: (قالَ) والضمّة في نحو (يقولُ) والكسره في مثل (من العامِ) عند تذكّره ما كان هرب

(٢٩) الموسى، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، ص ٩٢.

(٣٠) «الأعراف، أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية،» ص ١٥٢، والنجار، **منزلة المعنى في نظرية النحو العربي**، ص ١٠٤.

(٣١) الموسى، المصدر نفسه، ص ٩٢.

من ذاكرته عند البدء في نطق الجملة أو الكلمة المقصودة فينطق بها على هذا النحو: (قالا) و(يقولو) و(من العامي)[٣٢].

ويعلّق مقبول إدريس على هذه الظاهرة بقوله: «فإعراب الألف واللام والياء الناشئة عن إشباع الحركة بما يناسبها من حروف المد (على التذكّر) استحضار لما يكون عليه المتكلّم في حال حديثه العادي حين تخونه العبارة أو تستعصي عليه الكلمة المطلوبة، فيضطر إلى التحايل عليها وجلبها من عمق ذاكرته بتلطّف دون أن يقطع حديثه تماماً. وهذه ظاهرة كونيّة لا تتعلّق باللّغة العربيّة فحسب بل تعرض لمتكلم أي لسان طبيعي»[٣٣].

ومن الملاحظات التداولية الفائقة التي نوّه إليها نهاد الموسى أن التحليل بالاستناد إلى السياق الخارجي قد يحكم على تركيب بالخطأ، لأن المتكلم قد أغفل النظر إلى جزئية من هذا السياق الخارجي يعرفها فوقع في الخطأ، في حين إن التركيب نفسه يصبح صحيحاً إذا ما طرأ ترتيب جديد لهذا السياق وفق معطيات لا يعرفها هذا المتكلم.

وقد لاحظ الموسى ذلك وهو يعرض تحليلاً لسيبويه للجملتين: «أنا عبد الله منطلقاً، وهو زيد منطلقاً»، يقول: «يُخطّىء سيبويه هذه الجملة وأضرابها إذا قالها رجل من إخوانك ومعرفتك... أراد أن يخبرك عن نفسه أو عن غيره بأمر (لأنّه إنّما أراد أن يخبرك بالانطلاق ولم يقل (هو) ولا (أنا) حتى استغنيت أنت عن التسمية؛ لأن (هو) و(أنا) علامتان للمضمر، وإنّما يضمر إذا علم أنّك عرفت من يعني. لكن هذه الجملة تستقيم عند سيبويه تماماً إذا قالها رجل كان خلف حائط أو في موضع تجهله فيه، فقلت: من أنت؟ فقال: أنا عبد الله منطلقاً في حاجتك»[٣٤].

ففي الوقت الذي يعرف فيه المخاطب قصد المتحدث، فلا تكون هناك ضرورة لذكر الظاهر المتمثل في: (عبد الله) و(زيد)؛ لأن الإضمار فعل قصدي نفسي يستبطن اتفاقاً ضمنياً بين المتكلّمين على معطيات السياق؛ أمّا حين

---

(٣٢) «الأعراف، أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية،» ص ١٥٩.

(٣٣) إدريس، «البعد التداولي عند سيبويه،» ص ٢٥٤.

(٣٤) سيبويه، كتاب سيبويه، ج ٢، ص ٨٠ ـ ٨١، و«الأعراف، أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية،» ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

يختلف السياق أو المقام ولا يكون هناك اتّفاق، فعندئذٍ يتعيّن التصريح والتوضيح والبيان، «والتحليل على هذا المستوى السابق من أرقى إنجازات النظر النحوي في المقبوليّة الإعرابيّة التداوليّة للملفوظين»[٣٥].

وممّا اعتبره الموسى قائماً على معطيات من العالم الخارجي تصنيف سيبويه جانباً من الكلام إلى مستقيم كذب؛ فهو يرى أن سيبويه كان ينظر إلى مثل قولنا: حملت الجبل، وشربت ماء البحر، على أنه مستقيم كذب، وهو يقصد الاستقامة هنا الاستقامة النحوية، فكأنّه قيل: حملت الحجر وشربت ماء الكأس. أمّا الكذب فقد استند فيه سيبويه إلى الملحظ الدلالي القائم على امتحان المعطيات الخارجية ومواضعات الاجتماع حول الحدود الممكنة لعلاقة الإنسان بهذه المعطيات[٣٦].

ويستكمل نهاد الموسى صورة تقسيم الكلام عند سيبويه بالاستعانة بالمعطيات الخارجية، فيبيّن أن سيبويه قد درس اللغة في مجالها الذاتي كما درسها في المجال الخارجي، وأن من شواهد ذلك تقسيم الكلام إلى مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، ومحال كذب، وجعل من هذا الأخير قولنا: «أتيتك غداً، وسآتيك أمس»[٣٧].

ويرى الموسى أن سيبويه نظر إلى المسألة من وجهة دلالية، ذلك أنه جعل الإحالة في تينك الجملتين من قبل أن أولهما ينتقض بآخرهما، وذلك التفات صريح إلى المعنى الدلالي لكل من (غداً) و(آتي) في الجملة الأولى، و(أمس) و(آتي) في الجملة الثانية، فكأنه لاحظ أنّ (غداً) تُشير إلى أحداث تقع في الزمن المستقبل، كما لاحظ أن صيغ الماضي من الفعل مثل (آتي) تشير إلى أحداث تقع في الزمن الماضي، واحتكم إلى خبرته الحسيّة بأن الماضي لا يجري مع المستقبل. وهكذا جعل معطيات الواقع الخارجي ملحظاً في حكمه اللغوي[٣٨].

وتستبطن ملاحظات نهاد الموسى اعتماد سيبويه على أمور تداولية في تقسيمه الكلام؛ فهو يحكم على (المحال) من خلال ما يُناقض نواميس الكون

(٣٥) إدريس، «البعد التداولي عند سيبويه»، ص ٢٥٦.

(٣٦) الموسى، «الوجهة الاجتماعية في منهج سيبوبة في كتابه»، ص ٦٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٣، وسيبويه، **كتاب سيبويه**، ص ٢٥.

(٣٨) الموسى، المصدر نفسه، ص ٦٤.

ويتعارض مع قوانينه، كما أنّه يُصنّف الكلام بمستقيم كذب أو مستقيم قبيح وفق درجة اختلاف هذا الكلام مع ما يتعلّق به، وتلك معطيات خارجيّة تداولية استعان بها سيبويه لدعم رأيه.

تاسعاً: مقاصد أهل اللغة العقدية والثقافية

يرى الموسى «أنّ الناظر في اللّغة على وجه التقعيد والوصف والتفسير ينتهي بالضرورة إلى اعتبار المتغيّرات الخارجيّة التي تكتنف المادّة اللّغويّة واستعمالاتها، ذلك أنّه سيجد أنّ المادة اللّغوية لا تُهيّىء للباحث تحليلاً ذاتياً مكتفياً كاملاً»[٣٩].

ومن لطيف ما صدر عنه في معالجة القضايا النحوية، بالاستناد إلى عناصر خارجية، إشارته إلى أن سيبويه كان أحياناً يستعين بأمور خارجية تُعبّر عن[٤٠] مقاصد أهل اللغة من حيث النواحي العقدية والاجتماعية والثقافية، فهو يذهب، مثلاً، إلى أن سيبويه يرفض تركيب (الحمد لزيد) منطلقاً من معايير دينية وعقدية؛ لأن الحمد لا يكون إلا لله.

عاشراً: مَثَلٌ من البلاغة

وقد تجاوز نهاد الموسى في درسه تداولية العناصر الخارجية للغة ذات العلاقة بالنحو إلى درس عناصر أخرى بلاغية، وهو يُظهر من خلال تحليله لها أن البعد التداولي واضح فيها، وليس ذلك غريباً؛ فالباحثون في هذه الأيام يذهبون إلى أن البلاغة سيميائية اللغة، وأن السيميائية تعني التداولية.

ومن الملاحظات الفذّة على هذا الصعيد تنويهه إلى «أنّ أبرز الملامح في النظر البلاغي عند العرب قام على اشتراط موافقة الكلام لمقتضى الحال، واستشعر المقولة السائرة «لكل مقام مقال» ورصد على وجه التفصيل ما يكون من تأثير السياق، سياق الحال خاصّة، وهي حال المتكلّم والمخاطب وسائر ما يأتلف منه المقام، ورصد ما يكون من تأثير ذلك في تشكيل الكلام وتأليفه على هيئات في القول تتنوّع وفقاً لتنوّع المقامات»[٤١].

---

(٣٩) الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، ص ٨٨.

(٤٠) سيبويه، كتاب سيبويه، ج ٢، ص ٦٩.

(٤١) الموسى، المصدر نفسه، ص ٨٧.

خاتمة

وهكذا وصل البحث إلى منتهاه، ويأمل كاتبه أن يكون حقق ما تم رصده من أهداف، ويمكن إيجاز نتائجه بما يلي:

١ ـ أن البحث نوّه إلى نمطين من السياق ينبغي للباحث أن يفرق بينهما في حديثه وهما: السياق الداخلي (اللغوي) والسياق الخارجي، أو سياق الحال أو الحال المشاهدة أو المقام، وهي ألفاظ قد يظن أنها متباينة إلا أنها قريبة الشبه في ما بينها من حيث المضمون، ذلك أن كلاً منها يصلح لأن يشار به إلى البعد الخارجي للكلام، الذي يتمثل فيه مقاصد المتكلمين وأحوالهم الذهنية والنفسية وطبيعة الظروف التي يتكلمون فيها، وعلم المخاطبين، ومقاصد أهل اللغة من حيث النواحي العقدية والاجتماعية والثقافية.

٢ ـ أشار البحث أن التعبير يكون لغاية معيّنة، ووفق طبقات مقامية معينة يطلق عليها الباحثون اسم التداولية، وهي منهج لغوي يولي أهمية قصوى للشروط الخارجية غير اللغوية التي تم التنويه إليها.

٣ ـ وحدس البحث إلى أن نهاد الموسى، كان، حين كتب أبحاثه في السياق والبعد الاجتماعي للغة، يصدر عن أبعاد تداولية استشعرها ولم يصرح بمسمّاها، ولعل السبب في ذلك أن المصطلح كان آنئذ يتشكل ولم يكن شائعاً بصورته المتداولة الآن بين الباحثين واللغويين.

وسواءٌ وصفت هذه العناصر غير اللغوية بالبعد الخارجي أم بالتداولية، فإن نهاد الموسى اعتدّها أصلاً من أصول النحاة صدروا عنه في تحليلاتهم النحوية للمواقف الكلامية.

الفصل التاسع عشر

قضايا اللغة العربية في العصر الحديث من اللساني إلى الثقافي

وليد العناتي[*]

١ ـ تعريف الكتاب

يمثّل كتاب: **اللغة العربية في العصر الحديث: قيم الثبوت وقوى التحوّل**، من بين كتب نهاد الموسى الأخرى، خطاباً استثنائياً يتجاوز فيه المؤلف خطابه اللساني الاعتيادي من حيث المتلقين؛ فهو عادة ما يكتب كتابة لسانية يخاطب بها المتخصصين في اللسانيات العربية وقضايا اللغة العربية، ولكنه في هذا الكتاب يتجاوز هذه القاعدة ويتحول بخطابه من الخاص إلى العام، من اللساني المتخصص إلى المثقّف العربي عموماً، وإنما كان ذلك لرؤيته أن اللغة العربية وقضاياها المعاصرة وما تواجهه من تهديدات لم تعد هَمّ اللساني العربي وحده، إنها هَمُّ اللساني والإعلامي والمعلّم والطبيب والناقد الأدبي والتاجر والممثل... إنها هَمُّ هؤلاء جميعاً، وليس ذلك مُستَغْرَباً؛ ذلك أن القضايا التي يتناولها تمسُّ جميع أبناء الوطن العربي على اختلاف بلدانهم واهتماماتهم واختصاصاتهم، والقضية اللغوية صارت قضية أسرية واجتماعية أكثر منها لغوية. من منا لا يعاني مشكلة الازدواجية؟ ومن منا لا يقلقل استيلاء العامية المبتذلة على حياتنا سكينته؟ ومن منا لا يُؤَرّقه ضَعْفُ أبنائنا في القراءة والكتابة؟ ومن

(*) جامعة البترا ـ الأردن.

منا لا يشغله هَمُّ الإنكليزية وهيمنتها والتفكير في جدواها الاقتصادية؟ ومن منّا لا يحاول تجاوز الجدوى الاقتصادية المنخفضة للعربية في مجتمعاتها العربية المختلفة؟

ولهذه الأسباب وغيرها وَجَدْتَه يستقرئ جمعاً من هؤلاء المؤرِّقين بهواجس اللغة وقضاياها: فمنهم لساني متخصص، ومنهم ناقد أدبي مرموق، ومنهم ناقد آخر ومفكر خبر مسيرة لغاتٍ أخرى وقضاياها، ومنهم كيميائي حاذق، ومنهم طبيب بارع... إلخ.

٢ ـ سيمياء العنوان

ولعل الناظر في غلاف الكتاب يلمس العلاقة التبادلية بين العنوان والصورة، فقد جُعِلَتِ الصورةُ قسيماً للعنوان ودليلاً يتمم معناه؛ فهي صورة طائر العنقاء الأسطوري ينبثق من كوكب الأرض؛ فالعنقاء هي اللغة العربية التي تستنهض قواها دائماً وتتجدد وتستفزُّ «قيم الثبوت» فيها: القرآن الكريم، والتراث، والهوية، والكوكب هو قوى التحول، قوى العولمة التي تلف العالم، يخرج الطائر من بينها متجدداً قوياً.. هذا حال العربية على الدوام؛ لا تستنكف عن استئناف دورتها وسيرورتها محلياً وعالمياً.

٣ ـ أهمية الكتاب ومنزلته

تتمثل أهمية هذا الكتاب في أنه يتناول تناولاً غير مسبوق أثر العوامل الاقتصادية والثقافية والظواهر الاجتماعية في اللغة العربية، بِنْيَتِها ودلالاتِ ألفاظها ووجوهِ تداولها، وجدواها الاقتصادية؛ فهو يتناول أثر الإنترنت والفضائيات ورسائل الهواتف المحمولة القصيرة والترجمة الفضائية والترجمات الكتابية في اللغة العربية.

وإذا كان الكتاب قد عالج قضايا سبق للدكتور نهاد أن عالجها في مشاريع مستقلة، فإنه يفرِّق تفريقاً ظاهراً بين منهج المعالجة هنا وهناك؛ ويرى أن الافتراق هنا من وجوه عدة: **أولها** أن المعالجة هنا معالجة كلية تتناول العربية وقضاياها في سياقها الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهي عوامل تتداخل الآن، بتأثير العولمة، على نحو لا يقبل القسمة ولا الانفصال، بل إن أية معالجة لقضايا العربية بمعزل عن هذه العوامل ستكون منقوصة، أما المعالجات المستقلة فقد كانت تَصْرِفُ عنايتها إلى قضية واحدة بدون الانصراف

كثيراً إلى ما يتعالق بها من قضايا. . . إنني هنا أعالج العربية وقضاياها من حيث هي كينونة خاصة تتجاذبها قيم الثبوت وقوى التحول في مشهد كونيّ أصبح فيه هاجس موت اللغات هاجساً مقيماً.

وثاني هذه الافتراقات ما يحمله هذا الكتاب من معالجة مستحدثة تستجيب للشرط التاريخي؛ التطور، وما حمله معه من تعقيدات أفرزتها العولمة ومنتجاتها؛ فإذا نَظَرْتَ إلى معالجة الازدواجية قبل عشرين سنة وجدتَ أن لا ذكر، تقريباً، لقضية الثنائية، أما الآن فإن الثنائية (العربية والإنكليزية) تطرح تساؤلاتٍ جديدة تفاضل بين العامية والإنكليزية وليس الفصحى والإنكليزية. وإنْ تأملت ضعف الطلبة في العربية قديماً، قبل عشرين سنة مثلاً، وجدت أن أساليب التدريس تتحمل الوزر الأكبر في ذلك، أما الآن فإن الانصراف إلى التعليم باللغات الأجنبية (الإنكليزية خصوصاً) سبب رئيسي في ضعف الطلبة في العربية؛ لأنهم وأهلهم ينصرفون إلى المدارس التي تعلم باللغات الأجنبية ابتداء!

وثالث هذه الافتراقات أن هذا الكتاب يمثّل خطاباً استثنائياً يتجاوز خطابي اللساني الاعتيادي من حيث المخاطبين؛ «إذ لم أتقصد أن أخاطب اللسانيين المتخصصين في اللسانيات العربية وقضايا اللغة العربية، ولكني في هذا الكتاب عَمّمت قاعدة المخاطَبين وتحولت بخطابي من الخاصّ إلى العامّ، من اللساني المتخصص إلى المثقّف العربي عموماً، وإنما كان ذلك لرؤيتي أنّ اللغة العربية وقضاياها المعاصرة وما تواجهه من تهديدات لم تعد هَمّ اللساني العربي وحده، إنها هَمُّ اللساني والإعلامي والطبيب والناقد الأدبي والتاجر والممثل. . . . إنها هَمُّ هؤلاء جميعاً، فالقضايا التي يطرحها الكتاب تمسُّ جميع أبناء الوطن العربي على اختلاف بلدانهم واهتماماتهم واختصاصاتهم، والقضية اللغوية صارت قضية أسرية واجتماعية أكثر منها لغوية خالصة خاصة بالمتخصصين! مَنْ مِنّا لا يعاني مشكلة الازدواجية؟ ومن منا لا يُؤَرِّقه ضَعْفُ أبنائنا في القراءة والكتابة؟ ومن مِنّا لا يشغله هَمُّ الإنجليزية وهيمنتها والتفكير في جدواها الاقتصادية؟».

وأخيراً فإن الكتاب يعرض صورة العربية المتدافَعة بين قيم الثبوت، وقوى التحول والمجالات التي يظهر فيها هذا التجاذب. أما عوامل الثبوت، فهي التي تحفظ للعربية صورتها، على التعميم، وهذه العوامل هي النصُّ المقدس، والتراث، والهوية. وهي قيم ثبوت تمثل للعربية مَدداً ومصدراً للقوة

والاستمرارية والديمومة. وأما قوى التحول، فهي قوى العولمة، وأدواتها الحواسيب والإنترنت والفضائيات. وأما ملتقى التجاذب بينهما فهو في مجالات التعليم والترجمة والإعلام والإعلان والاقتصاد، وأما أبرز ظواهر هذا التجاذب اللغوي فهي الازدواجية والثنائية.

٤ ـ في منهج التناول

لا يحتاج قارئ الكتاب وقتاً طويلاً للوقوف على ما رسمه نهاد الموسى لنفسه من منهج في تناول قضايا العربية في هذا الكتاب؛ ذلك أن الرؤى اللسانية الاجتماعية ومستخلصاتها بدت ظاهرة وواضحة. وإنما نقصد هنا بالرؤى اللسانية الاجتماعية تلك المستحدثة التي تجاوزت كلاسيكيات اللسانيات الاجتماعية؛ فلم يعد خافياً على المتخصصين أن هذا الفرع اللساني المتخصص صار أَوْعَبَ أفرع اللسانيات وأشملها؛ لأنه صار يحتوي كثيراً من الفروع المستحدثة، بما هي دراسة اللغة في علاقتها بالمجتمع وحركته وما يمارس فيه من أنشطة مختلفة، فهو يتناول اللغة العربية من حيث هي ظاهرة اجتماعية تتأثر بما يسود المجتمع من ظواهر اجتماعية وإعلامية وثقافية حادثة، ولا سيما العولمة وما رافقها من تغول الإنكليزية. ومن هذه الفروع مثلاً: اللسانيات الإعلامية، ووجه عنايتها بالخطاب الإعلامي من حيث هو خطاب نفعي يقصد إلى استثمار وظائف اللغة في التواصل والإقناع والترويج، بل التضليل. ومنها أيضاً اللسانيات الاقتصادية التي تجتهد أن ترسم منهجاً اقتصادياً في دراسة الظاهرة اللغوية وفق مفاهيم الجدوى والربح والخسارة ورأس المال والاستثمار اللغوي.. إلخ، وما يتصل بذلك من منزلة «أسهم اللغات في السوق اللغوية»؛ فإذا وقف عند هذه الأنظار وجدته يجلي إقبال الناس في الوطن العربي على الإنكليزية رغبة في تحصيل دخول مرتفعة تقود إلى منزلة أرقى في المجتمع، وفي الوقت نفسه وجدته يعرض لإحجام العرب عن العربية استهانة بعائدها الاقتصادي! فإذا انتهى من تلك المفارقة وجدته يثبت للعربية جداوها الاقتصادية في البلاد العربية وغيرها، وكيف أن «الآخر» تنبه لهذا الأمر فاستعملها أداة لترويج سلعه. فإذا انتهى من الرؤى النظرية المجردة وجدته يتلمس تأثيراتها وانعكاساتها في وجوهها الواقعية والتطبيقية: التعليم والترجمة والإعلام واللسانيات الحاسوبية، مسعفاً القارئ بأنظار من هدي اللسانيات التطبيقية ونموذجها الإصلاحي: التخطيط اللغوي.

٥ ـ المدخل: سؤال المصير

يستنفد نهاد الموسى في هذا المدخل مسائل «موت اللغات» و«العولمة اللغوية» و«هيمنة اللغة الإنجليزية»، في سياق واحد جامع، وصولاً إلى الإطلال على المشهد اللغوي العالمي: أن الناس في شتى بقاع الأرض بدأوا يتخوّفون من هيمنة الإنكليزية وسطوتها؛ أن تصل إلى لغاتهم فتدحرها أو «تقتلها»، ويمثّل هذا التخوفَ تساؤلُ السيد يس: هل ستنقرض اللغات القومية أمام زحف اللغة الإنكليزية التي تسيطر على شبكة الإنترنت، وخصوصاً بعد أن أصبحت لغةَ البحث والتخاطب في المؤتمرات العالمية[1]؟ وهي مسائل صارت علامة فارقة في لسانيات عصر العولمة؛ من حيث إنها بعثتها من رقادها، وأحيتها في نفوس اللسانيين والحقوقيين وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا.

والعربية هي إحدى اللغات التي انشغل أهلها بمثل هذا السؤال حتى ظهر اتجاه في الدرس اللساني العربي عنوانه «اللغة العربية والعولمة»؛ فمنهم متخوّف (بسام بركة)، وبعضهم مطمئن إلى ارتباط العربية بالقرآن الكريم، وآخرون يتسلّون بتنبؤ الأديب الإسباني (ميلا)، ومنهم من يرى أن العربية ستكون في مصافّ اللغات المتقدمة عالمياً، وكل فريق من هؤلاء يستند إلى عامل ديني أو ثقافي أو اقتصادي أو سياسي.. إلخ[2].

ويمضي من سؤال الأطروحة الرئيسي (سؤال العربية في زمن العولمة) إلى أسئلة فرعية.

أ ـ مساءلة في أحوال اللغة: الكينونة المحايدة ومجمع الأضداد (١٩ ـ ٢٠)

وهي أسئلة تفضي بالقارئ إلى استنتاج مفاده: أن اللغة محايدة، وأنه ليس لها من أمرها شيء، وإنما هي مرهونة باستعمال الناس إياها، أكانوا ناطقين أصلاء بها أم متعلمين إياها، فاللغة تنطوي على مفارقة، ثنائية ضدية على رأي البنيويين. فالعربية كانت لسان الجاهلية ثم صارت لسان الإسلام، وهي عنوان

---

(١) طرح هذا التساؤل وغيره في: ديفد كريستال، «اللغة والإنترنت،» ترجمة أحمد الخطيب، مجلة أفكار (الأردن)، العدد ٢٢٤ (٢٠٠٧).

(٢) أحدثت هيمنة اللّغة الإنكليزية في العالم والوطن العربي حركة لسانية انتهت إلى مؤتمرات وندوات ودراسات تتناول موضوع «اللغة العربية والعولمة»، وتفاوتت خطابات هذه البحوث بين خطابي لساني خالص، وخطاب ثقافي اجتماعي، وخطاب إعلامي.

هويتنا نستعصم بها إذا هدّدَ الآخَرُ كياننا وثقافتنا ووجودنا، وهي عنوان غزونا الفكري والثقافي حين يستعملها الآخر للتجسس علينا واغتيال أبنائنا في فلسطين. . . وكذا غيرها من اللغات!

ب ـ مساءلة أخرى في أحوال اللغة: عوامل التفاضل وتباين المنازل (٢٠)

وهي مساءلة من نوع آخر؛ ذلك أن المساءلة الأولى تتناول استعمال اللغة وتوظيفها، وأما هذه المساءلة فتتناول عوامل خارجية «غير لغوية» تتدخل في تقرير منزلة اللغة ومكانتها، وهي عوامل تتباين بين العسكري والعلمي والثقافي والديني والاقتصادي.

وتمثلُ هذه المساءلة، عنده، جرداً لأحوال لغوية دارت على اللغات المتعددة؛ فقد كانت العربية لغة الإسلام ولغة العلم والمعرفة في الحضارة الإسلامية، وانقضى ذلك بتراجع الحضارة العربية الإسلامية وتقهقرها، وكذا اللاتينية. أما الإنكليزية، فقد علا شأنها وازدهرت لأسباب كثيرة، سياسية واقتصادية وتقنية وعلمية(٣).

فإذا فرغ من المساءلتين: وجوه استعمال اللغة، ومنزلتها والعوامل المؤثرة فيها، خصّ المشهد اللغوي العربي بإطلالة مستفيضة تتبع فيها تجليات استعمال العربية وتحققاتها المتعددة: فهي فصحى تنقل صورة القرآن الكريم تارة، وثانية عربية فصيحة تنقل صورة العربية «الصوابيّة» في الشعر الفصيح. . . . والعاميات، والثنائيات، والازدواجيات. . إلخ.

ومثلما تناول العربية، فإنه يتناول الناطقين بها ومواقفهم من تجليات العربية من الفصحى القمّة إلى هاوية الثنائيات والازدواجيات بما يشبه أن يكون استطلاعاً لصورة العربية في نفوس أهلها، وصورة الإنكليزية في نفوس العرب!

---

(٣) بات عرفاً مستقراً لدى اللسانيين أن اللغات لا تتفاضل بأسباب لغوية؛ وإنما تتفاضل بمقدار ما يتهيأ لها من الإنجاز الحضاري والإنتاج المعرفي، ويستتبع ذلك بالضرورة عوامل قوة؛ إذ المعرفة، كما يرى إدوارد سعيد، قوة. ولكن كثيراً من الناس يظنّون مخطئين أن عوامل تفوق الإنكليزية إنما هي عوامل لغوية خالصة ترتبط بالخصائص اللغوية الذاتية للإنكليزية، لتفاصيل وافية عن هذه الرؤى، انظر: فلوريان كولماس، **اللغة والاقتصاد**، عالم المعرفة؛ ٢٦٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠)، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

٦ ـ أسئلة البحث

وغاية الكتاب أن يرصد جدل العربية مع قيم الثبوت وعوامله وقوى التحول ودواعيها. وعلى ذلك، فإن أطروحة الكتاب تتمثل في تحليل اثنين وعشرين سؤالاً ومحاورتها، ومن هذه الأسئلة (ص٢٣ ـ ٢٥):

- هل يعني العهد الإلهي بحفظ القرآن الكريم ـ بما هو صونه من التغيير والتبديل ـ تلقائياً، وبالضرورة، حفظ العربية بهذا المفهوم؟
- هل يستقيم لنا أن نقول إن العربية كلها مقدسة بإطلاق؟
- أليست العربية مما قد يستعمله الآخرُ بهوى يمثل «حرباً نفسية» على أهل اللسان العربي أنفسهم؟
- ما تأثير الازدواجية اللغوية في استقرار العربية واستمرارها؟
- هل يحقق التعليم أهدافه في تمكين الناشئة من العربية وتحبيبها إليهم وإقبالهم عليها؟
- ما مدى تأثير الاقتصاد بوجهَي الإنتاج والاستهلاك في تعزيز العربية أو تهجينها؟
- هل أصبحت العولمة تمثل تحدياً حقيقياً للعربية في قدرتها على البقاء والاستمرار بعد أن أصبح عصر العولمة يهدِّد، بتسارع غير مسبوق، كثيراً من اللغات بالموت؟

٧ ـ مرجع النظر: ائتلاف البنيوي والبيني

وأما البنيوي، فيتمثل في رؤية البنيويين أن اللغة، أية لغة، بنية كلية تتألف من أنظمة فرعية هي: النظام الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي والأسلوبي والكتابي، وأن لكل لغة سماتها البنيوية الخاصة، وأن لا فضل للغة على أخرى من الناحية البنيوية الخالصة.

وأما البيني فيتمثل في أن اللغة غير منعزلة عمّا يكتنفها من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وأن منزلة اللغة مرهونة بمنجز أهلها، إن تفوقوا تفوقت وإن تأخروا تأخرت!

٨ ـ في المصطلح

وهذا تدبير منهجي خالص استقر عنده؛ وهو أن يوضِّح قصده بالمصطلحات التي يستعملها منذ البدء. وأما المصطلحات المقصودة فهي:

- العربية: وهي تنتظم صوراً من العربية الفصحى التي تجري على مقاييس الصواب اللغوي، بدءاً بالقرآن الكريم، مروراً بلغة الأدب الرفيع، وانتهاء بعربية الإعلام الرشيقة.
- العصر الحديث: عصر النهضة، وإن كان الغالب أن تعني عربية أواخر القرن العشرين والسنوات الخمس الأولى من هذا القرن الحالي.
- الثبوت: ثبوت الصورة العامة للعربية على امتداد الزمن بدون أن يرقى الأمر إلى «الجمود وعدم التطور».
- التحول: وقد يشمل انتقال العامية من المشافهة إلى الكتابة في سياقات مخصوصة، ونقل العربية للاستعمال في وسائل التقنية الحديثة، والتحول في مواقف الناطقين بالعربية منها.

وصفوة القول، إن هذا البحث «يتناول العربية بتجلياتها المتنوعة جملة، ويرقبها في جدلها مع شروطها بمنظور لساني اجتماعي بمفهومه العريض، وفضاؤه: أسئلة العربية في عصر العولمة، بأبعادها ومنطوياتها في صيرورة الزمان، وسيرورة الحال، وهواجس المآل» (ص ٣١).

٩ ـ الفصل الأول: العربية والنص المقدس.... عنوان البقاء

يتناول هذا الفصل، على وجه التفصيل، ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم، النصِّ المقدَّس، وأثر هذا الارتباط في اللغة العربية إغناءً وامتداداً وبقاءً. ويأخذ برؤى واستشهادات من اللسانيين الغربيين الذين عرضوا لهذه العلاقة في سياق الحديث عن أثر الدين في اللغة، مثل بلومفيلد وسابير؛ إذ يصرِّحون تصريحاً مباشراً بخدمة القرآن للعربية[٤].

ثم يعرض لحفظ القرآن على الزمان، وأن العربية محفوظة بحفظه، ويبين

---

(٤) تفاصيل إضافية عن هذا الموضوع، في: نهاد الموسى، **اللغة العربية في مرآة الآخر: مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥)، إذ استغرق فيه آراء جمع كبير من اللسانيين الذين يمثلون اتجاهات الدرس اللساني المختلفة.

أن قصده بحفظ العربية هنا الديمومة والاستمرارية والبقاء وليس الاحتفاظ بصورتها كما هي مستقرة في القرآن؛ فالحفظ لا يعني معاندة قوانين التطور! وهو في سياق تناوله لحفظ القرآن يورد اعتراض المستشرق الألماني كريستوفر لوكنسبرغ، الذي يرى أن القرآن قد تغير، متأثراً باختلاف القراءات والتنقيط، ويدفع الموسى هذا الزعم بأدلة عقلية وأدلةٍ لغوية وأخرى نقلية.

ويشرح أثر القرآن في اللغة العربية؛ إذ ارتقى بها، وكان المحرك الرئيسي لحركة علمية ناهضة في الدراسات اللغوية والبلاغية؛ فقد ظهرت الدراسات اللغوية وتطورت خوفاً من اللحن وتشويه النص المقدس، وما ارتبط بهذا اللحن من غاياتٍ تعليميةٍ، تعليمِ العربية لأبنائها وغيرهم. وأما الدراسات البلاغية فكانت لتبيان «جماليات» النصِّ القرآني وإعجازه وتفوقه على بلاغة العرب وفصاحتهم.

وهو يقرن انتشار العربية بانتشار الإسلام، مؤكداً أن العامل الديني كان سبباً حاسماً لانتشار الإسلام، ومنبهاً إلى البعد الاقتصادي في نشر الإسلام والعربية. ولا يفوته أن يعبّر عن رؤية خاصة يصرِّح بها في سياق الحديث عن قوة العربية أو ضعفها، ومفادها: أن قوة العربية ارتبطت بقوة المسلمين، وأن ضعفها مترتب على ضعفهم[٥]!

ويتخذ ماليزيا، هنا، وفي مواضع لاحقة، مثالاً من العالم المعاصر على اعتناء المسلمين بالعربية، دالاً على مسوغات ذلك الاعتناء: أسباب دينية تنطوي على التعبد بالعربية، وأسباب اقتصادية تتمثل في استثمار اللغة العربية في الانفتاح الاقتصادي على الوطن العربي.

ثم تراه يستعرض التجربة الماليزية في أهدافها ومناهجها واستعمالات العربية اليومية وتعليمها لغة ثانيةً، والتخصص بها في التعليم العالي (ص ٤١ ـ ٤٣).

أما مثاله الثاني الذي يجلّي عناية «الآخر» باللغة العربية، فهو الولايات المتحدة الأمريكية، وهو إقبال غايته سياسية تجسسية أولاً وإن تزيّا بزي الحوار الحضاري والرغبة في «فهم» الآخر وثقافته والانفتاح عليه[٦] (ص ٤٣).

---

(٥) غالباً ما تطرح هذه العلاقة في سياق قضية «قدرة العربية على التعبير عن مقتضيات العصر»، وقد فصّل نهاد الموسى في هذه المسألة في بحثه: «اللغة العربية والحضارة». انظر تفصيلات إضافية في: وليد العناتي، «العربية لغة للمعرفة: نحو بناء مجتمع معرفة باللغة العربية»، **البصائر** (جامعة البترا)، السنة ٩، العدد ٢ (٢٠٠٥).

(٦) لتفاصيل وافية عن أحوال اللغة العربية في أمريكا وبواعث الإقبال عليها، انظر: وليد العناتي، «اللغة العربية في أمريكا: من الثقافي إلى الأمني»، **مجلة اللغة العربية** (الجزائر)، عدد خاص (٢٠٠٩).

وينتهي إلى أن فحص العلاقة بين العربية والنص المقدس يقتضيه التنبيه إلى أمور عدة، منها:

أ ـ التفريق الجوهري بين القرآن الذي هو إلهي مقدَّس والعربية التي هي إنسانية. وخلاصة هذا التفريق أن العربية ليست مقدسة؛ فقد استُخدمت في أغراض لا تمتُّ إلى القداسة بشيء: الشعر الماجن ومذاهب الزندقة، بَلْه الأدب الرخيص[٧]!

ب ـ تميّز القرآن من حيث هو إنشاء إلهي ألقاه إلى العرب العامة والخاصة، فهم قادرون على تلقّيه وفهمه وكشف أسرار بنائه؛ لأنه أنزل على صورة لغتهم، ولكنهم مصروفون عن القدرة على إنشاء نص يضاهيه أو يماثله!

وينتهي إلى تقرير مفاده أن علاقة العربية بالنص المقدس تظل دائماً حاضرة، استعانةً بالقرآن على تقويم الألسنة وتخليصها من شوائب اللحن.

١٠ ـ الفصل الثاني: العربية والتراث. . . . بقاء الأصلح

أما افتتاحية هذا الفصل، فهي مقالة عبد السلام المسدّي، التي تفيد بامتداد العربية في التراث العربي وبه، وهي ميزة لها على سائر اللغات[٨]! وإنما اختار هذه الافتتاحية ليتناصّ معها وليقرر مع المسدّي أن العربية أطول اللغات عمراً، وأن اقترانها بالتراث وجه من وجوه استمرارها. ويحترس هنا بالتفريق بين التراث والنص المقدس تفريقَ فهمي جدعان؛ إذ التراث عنده «منجَزٌ تاريخي إنسانيّ، أما النصُّ المقدَّس فهو الوحي الإلهي المُجاوِز للتاريخ» (ص٥٢).

وعلى ذلك، فإن التراث الذي يقصده نهاد الموسى هو كل ما كان غير «القرآن» و«السنّة النبوية» من المنجز الثقافي بالعربية.

وليس التراث كله صالحاً للعصر الحديث، على أن ما فيه من مُنْجَزٍ لغوي، يتعلق بالعربية وغيرها من العلوم الملابِسة: الشرعية والإنسانية، ما يزال يفتح آفاقاً رحبةً للدرس والتناول، ويقدم إضاءات إضافية كثيرة.

---

(٧) تثير مسألة «قداسة اللغة العربية» إشكالية في البحث اللغوي العربي؛ ففريق يرى أنها مقدّسة بذاتها لأنها اللغة التي أنزل بها **القرآن الكريم**، وفريق يرى أن النص القرآني هو المقدّس فحسب، أما اللغة بذاتها فليست كذلك، وهذا حق؛ فكيف نقدّس كلمات من العربية تدل على معانٍ مكشوفة أو محظورة أو قبيحة؟

(٨) تفاصيل رأي المسدي، في: عبد السلام المسدي، **العولمة والعولمة المضادة** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٩)، ص ٣٨٨ ـ ٤١٦.

وهو ينتصر لرأي المسدّي في أن للعربية مزية على غيرها من اللغات، وهي أنها متواصلة بالتراث، وأن لا انقطاع في تجربتها الحضارية، كالإنكليزية مثلاً. ودليل ذلك أن المناهج المدرسية تتضمن، بلا حرج ولا تبرُم، نصوصاً تمتدُّ في الزمان العربي من الشعر الجاهلي حتى الصحف اليومية الحديثة! ويتوقف عند معجم العربية، ويرى أن المهجور منه يمثّل معجماً بـ «القوة» يستفزه العربي ما احتاج إليه ومتى احتاج إليه، إذ يجده ذخراً في النقل المجازي والتعريب والمصطلح، للتعبير عن المفاهيم الحديثة (ص ٥٣).

ويخلص إلى القول: «ولا ينأى المرء عن الحق إذا هو قال في ضوء هذا وأمثاله: كأن زمان العربية دائريّ يشبه أَوَّلُهُ أن يكون آخِرَه ويشبه آخِرُهُ أن يكون أوَّلَهَ» (ص ٥٤).

على أنه يتليث عند مقولته هذه ليطرح عدداً من التساؤلات حول مدى استثمار هذا التراث الصالح في مناهجنا التعليمية من حيث مضمونها وبنائها وطرائق تدريسها. وأما كيفية استثمار مزية امتداد العربية وتراثها الصالح، فيلخصها بالقول: «ويظل فرز هذا الشطر العظيم من الباقيات الصالحات، وتطوير «مناهج» مناسبة لقراءتها، وتقريب متناولها إلى الناشئة، واستعمالها واستلهامها، مطلباً إحيائياً حيوياً لتحقيق هذه المزية الفريدة التي تفتح لنا بها العربية كتاب التراث العربي الإسلاميّ» (ص ٥٤).

١١ ـ الفصل الثالث: العربية والهويّة.... مرآة الآخَر

يبتدئ هذا الفصلَ بقولين أحدهما لإدوارد سعيد والثاني لفيخته؛ وإنما أراد ذلك تأسيساً لفكرة استعلان الهوية في مواجهة الآخر، وبيان منزلة اللغة في بناء الهوية[٩].

وهو يتتبع علاقة العربية بالهوية منذ الجاهلية ومروراً بالإسلام ونزول القرآن بلسان عربي مبين، وهو ما أسهم في تكوين مفهوم الأمة العربية الإسلامية منذ ذلك الوقت. وهو ما يزال يلحُّ على التواشج الكبير بين العربية والعرب والإسلام، سارداً مظاهر ارتباط «هوية» العرب بلغتهم، ابتداء بانتشار الإسلام ونشر العربية، وظاهرة الولاء في الجاهلية، وتعريب الأمصار، ثم

(٩) تفاصيل وافية عن علاقة اللغة بالهويّة، في: جون جوزيف، **اللغة والهوية**، ترجمة عبد النور خراقي، عالم المعرفة؛ ٣٤٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧). أمّا موارد علاقة العربية بالهوية القومية فهي كثيرة وسهلة التناول.

تعريب الدواوين. حتى يصل العصرَ العباسي الذي استعلنت فيه الهوية العربية في مواجهة الشعوبية. وتبرز الهوية العربية، كغيرها، في مواقف المواجهة المباشرة أو غير المباشرة مع الآخر على المستوى الفردي والجمعي. أما المستوى الفردي فيمثّل له بإدوارد سعيد ومقولته «هذا الرِّضى الذي أحصل عليه من أحاديثي التي تمتد من أكسفورد إلى كاليفورنيا لا يرضيني، لكن ما يرضيني هو أن أتحدّث بالعربية في عالمنا العربي» (ص ٥٧). وأما المستوى الجمعي فتمثّله سياسة التتريك وسياسة الفَرْنَسة في دول المغرب العربي.

وينتهي الموسى إلى اتخاذ الهوية مفهوماً فكرياً مؤسّساً في الخطاب العربي المعاصر، القومي على التخصيص، انطلاقاً من أن العربية هي لغة هذه الأمة وأساس تفاهمها وتواصلها. ولا يفوته الإشارة إلى مثال صريح على الوعي بالهوية العربية الإسلامية في فلسطين؛ إذ أظهرت دراسة ميدانية «افتخار أفراد العينة باللغة العربية والقومية العربية»[(١٠)] (ص ٦٣).

أ ـ هاجس النقاء والهوية

يستعرض فكرة «النقاء اللغوي» في الفكر اللغوي العربي، وهي فكرة تأسيسية ومنهجية في علم اللغة العربي؛ إذ كان منطلقاً منهجياً وغائياً في تقعيد العربية **أولاً**، ثم النظر في معرَّب القرآن الكريم **ثانياً**. وهو يقصد من هذا القول إن هاجس النقاء ليس مقصوراً على العرب وحدهم، فهو هاجس لدى الناطقين بكل لغة، يخشون على لغتهم من «الفساد»، وحال الإنكليزية «المتفوقة» كغيرها من اللغات، منتهياً إلى أن الاقتراض اللغوي قد يكون مظهراً من مظاهر حوار الحضارات، على أنه ينبه إلى كثرة الألفاظ الإنكليزية التي تتدفق إلى العربية، مشيراً إلى أن خوف العرب من تدفق هذه الألفاظ يعود إلى ثلاثة أسباب هي (ص ٦٤): ارتباط اللغة بالهوية وإن يكن غير مستعلن صراحة؛ الشعور بأن هذه الظاهرة تشبه أن تكون غزواً لما تحمله من دلالة على تغلغل «الآخَرِ» بألفاظه ومحمولاتها في العربية وحَمَلتها؛ ضيق بسعة المدى الذي احتلته هذه الألفاظ من فضاء المعجم العربي المتداول.

---

(١٠) وإذا كانت الهوية العربية الإسلامية تستعلن بلغتها العربية في مواجهة الكيان الصهيوني في فلسطين، فإنها استعلنت في استطلاعات أخرى أجريت في الولايات المتحدة؛ فقد كان تأكيد الانتماء القومي وبيان الأصل العرقي عاملين مهمين في الإقبال على تعلم العربية في أمريكا بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. انظر: العناني، «اللغة العربية في أمريكا: من الثقافي إلى الأمني».

ويتوقف عند «كمّ» هذه المفردات ومجالها، فهي في اصطلاحات العلم والتكنولوجيا، ويردُّ ذلك إلى ضعف إنتاج الأمة العلمي والتكنولوجي.

ب ـ هاجس الازدواج

ومفاد قضية الازدواجية وتسربها إلى مجالات الحياة اليومية في كل قطر عربي، ما أفضى إلى انتشار اللهجات القُطْرية في وسائل الإعلام، إلا أنه يستدرك بأن العربية الفصحى هي وحدها القادرة على توحيد الأمة، فهي لغة الانتشار والذيوع، وهي لغة الترجمة والبحث والمراسلات والمخاطبات.

ج ـ الآخر وعود على بدء

ويمثل هنا برمزية اللغة في بناء الهوية، واستعمالنها في اللغة مباشرة، إذ هي عند الأمازيغ والأكراد هوية يطالبون بها بلا مواربة ولا خشية. وعلى النقيض من ذلك موقف الكيان الصهيونيّ، إذ إنه لما فشل في فصل الشعب العربي الفلسطيني عن لغته وهويته بدأ يستعمل العربية في اللافتات الإرشادية وأوامره البغيضة بأسلوب ركيك يفككها ويدمّر بنيتها، قصداً إلى زعزعة الثقة بها وتشويهها في نفوس أهلها[١١] (ص ٦٦).

١٢ ـ الفصل الرابع: أمر التعليم... مدار المراوحة

يبدأ هذا الفصل بمعيار يحتكم إليه اللسانيون المشتغلون بـ «اللغات المهددة بالموت والانقراض»[١٢]؛ إذ يقرر هؤلاء أن تعليم اللغة للناشئة عامل مهم في منع اندثار اللغة وموتها. وهو يقرر مطمئناً أنْ لا مشكلة للعربية من هذه

---

(١١) تفاصيل وافية عن استعمالات الكردية والأمازيغية دليلاً على الهوية، في: عز الدين المناصرة، **الهويات والتعددية اللغوية** (عمّان: دار مجدلاوي، ٢٠٠٤).

وأما عن الأوضاع اللغوية في فلسطين، انظر: **اللغة والهوية في إسرائيل**، تحرير محمد أمارة (رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، ٢٠٠٢)، وياسر سليمان، حرب من الكلمات: **اللغة والصراع في الشرق الأوسط** (نيويورك: كامبردج يونيفرستي برس، ٢٠٠٤)، وعنوانه الأصلي بالإنكليزية: Yasir Suleiman: *A War of Words: Language Conflict in the Middle East*, Cambridge Middle East Studies (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), and *The Arabic Language National Identity: A Study in Ideology* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003).

(١٢) أفرزت العولمة اهتماماً كبيراً باللغات المهددة بالانقراض، فأنشئت جمعيات ومؤسسات غربية للعناية باللغات الأصيلة، انظر: David Crystal, *Language Death* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002).

الناحية، على أنه يستدرك على واقع تعليم العربية المؤلم، من الازدواجية المقيمة إلى الكتاب إلى المعلم إلى مخرجات التعليم. فقد فشل التعليم العربي في القضاء على الازدواجية أو التغلب على مشكلاتها المتعددة، ولا سيما بروزها في السياق التعليمي بقوة لافتة. ويتوقف عند الاستهانة بالعربية الفصحى، ومنشأ هذه الاستهانة عنده أن الطلبة يظنون أن العامية هي الفصحى، بل يظنون أن العامية تكفيهم «شرَّ» التداول بالفصحى[١٣].

وهو يَعُدُّ العلاقة المُلْتَبِسَة في نفوس الناشئة بين العامية والفصحى علّة العلل، وأما بقية العلل «فتتمثل في مجموعة من الشروط المُرَكَّبة التي تتمثل في غيبة الأهداف المقنعة، وضبابية بنية المنهاج، ونأي الكتاب المقرر عن الإمتاع والجاذبية، وقصور حال المعلم في رؤيته لموضوعه وتمثله لأسلوب تناوله إلى ما يَدْخُلُ عليه من تصنيف الهيئة الاجتماعية له وما يلحق به من الغَبَنِ في معاشه»[١٤] (ص ٦٩).

ثم تراه يسوق جملة من مواقف أهل العربية منها؛ فمنهم من يعرض عنها لشعوره بعدم جدواها وكفاية العامية، ومنهم من يُعْرِض عن التخصص فيها خشية تعثر تحصيل وظيفة مناسبة، أو ابتعاداً عن مهنة التعليم التي صارت تتهددها مخاطر كثيرة نفسية وجسدية واقتصادية، أو بحثاً عن الجدوى الاقتصادية التي يظنون أنها مقترنة بالإنكليزية فحسب.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى التفصيل في عناصر تعليم العربية لأبنائها؛ فالمناهج الحديثة لا تنمي عند الأطفال مهارات الخطاب بقدر ما تنمي حفظ المفردات (ص٧١). والقراءة هنا تركز على الحروف والكلمات بدون أن تمثل اللغة نظاماً عقلياً يعبّر عن معطيات عقلية خالصة.

ثم يشخص واقع مناهج اللغة العربية؛ إذ يغلب عليها الأمثلة المصنوعة غير الوظيفية، وهي لا تصرف عناية مناسبة للتعبير الكتابي والشفوي، . . . . إلخ. ولعل أهم ما يتوقف عنده الجانب اللغوي في بناء المناهج؛ إذ غلّب واضعو الكتب الشكلَ على المضمون، فركّزوا على القواعد من دون مضمونها. وأما

---

(١٣) تفاصيل وافية عن آراء نهاد الموسى وجهوده في تعليم العربية، في: وليد العناتي، **نهاد الموسى وتعليم اللغة العربية: رؤى منهجية** كتاب الشهر (عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠٠٥).

(١٤) يقصد بتلك الصورة الكاريكاتورية النمطيّة الساخرة لمعلم اللغة العربية، وما يتّصف به عيش هؤلاء المعلمين غالباً.

صورة معلم العربية، فيغلب أن تكون صورة مهزوزة يمثلها معلم «غير متخصص» في العربية وعلومها، «ولعل كثيراً ممن ينتحلون مهنة التعليم لم يكونوا يجدون استصعاباً ولا حرجاً في أن يتولوا تدريس اللغة العربية؛ ذلك أن معلم اللغة العربية لا يتميز بأنه يتناول مادة منضبطة بأصول لا يجترئ عليها إلا من وعى عِلْمَ ذلك كله»[١٥] (ص ٧٣).

على أن هذا الواقع القاتم لا يثنيه عن الانتصاف لتجارب رائدة ومفيدة في تعليم العربية؛ فقد استعرض تجارب كثيرة، بدءاً من حفني ناصف والسكاكيني، مروراً بالجارم ومصطفى أمين، ودالاً على المنحى التربوي ثم اللساني... إلخ. وينتهي من جرد هذه التجارب إلى طموح تعليم العربية بالحاسوب.

ثم يتوقف عند محذورين في تعليم اللغة العربية، أما **الأول** فمن جهة الآخر، ويتمثل في «تحييد المضمون الذي تقوم عليه الاختبارات؛ ذلك أنه يقتضي أن تكون نصوص الاستيعاب خاصة ذات طبيعة معرفية أو سردية عامة. وأن تكون بمعزل عن الخصوصية الثقافية حتى لا تقلقل سكينة الطالب الممتَحَن وتكدر مزاجه في موقف الامتحان، فيما يرون» (ص ٧٦)، وأما **الثاني** فمن جهتنا، وهو غلوّ من وجه آخر؛ «إذ كان يتراءى لمن يصدرون عن موقف «مناهض» لتدخل الآخر أن يمعنوا في الخصوصي الثقافي أو الإبداعي، ولكنهم يضعونه في غير موضعه فيفسدون من حيث يظنون أنهم يريدون إصلاحاً» (ص ٧٦ ـ ٧٧).

ولا يتوقف نهاد الموسى عند حال الطلبة وتعليم العربية في المدرسة، بل يتجاوزه إلى مخرجات النظام المدرسي في الجامعة؛ من حيث مستويات الطلبة، أو الاتجاه السلبي العام نحو العربية؛ فقد قَلَصت المتطلبات الجامعية التي هي أصلاً قاصرة عن تأمين الحد الأدنى من الكفاية اللغوية، وتراجع الإقبال على تخصص اللغة العربية بضغط «العرض والطلب» والجدوى الاقتصادية، عند الطلبة أو أولياء أمورهم، أو أصحاب المؤسسات التعليمية الخاصة. ولا يفوته هنا أن يعقد مقارنة بين الجامعات العربية وجامعة هارفرد من حيث الاعتناء باللغة والأدب الإنكليزي، ومنتهى المقارنة مفزع ومخيف.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، وثمّة «فهرس» شامل لجهوده في تعليم العربية وقضاياه المختلفة في مراجع الكتاب.

ولا يفوته أن يقف على موقفنا من تعليم اللغة الإنكليزية في مراحل الطفولة المبكرة، ثم في مراحل التعليم العام، وصولاً إلى «أنكلَزة» التعليم العالي في الجامعات العربية! ويتوقف عند بعض الدراسات الكندية والأمريكية في مجال «أثر اللغة الأجنبية في تعلم اللغة الأم»، وهي تجارب تكشف عن أن التعليم باللغة الأم أقدر على إيصال المفاهيم والتصورات من اللغة الأجنبية[١٦]! ويعود إلى المفارقات، فيتوقف عند إصرار العدو الصهيوني، في مراحل اغتصابه الأولى لفلسطين، على ضرورة اعتماد «العبرية» وإحيائها لتعزيز الشعور القومي.

وصفوة القول «إنّ تعليم العربية على مستوى التعليم العام يحفظ لها وضعاً من الاستمرار، ولكن «سَمْتَ» العربية على ألسنة الناشئة وأقلامهم في المحصّلِ بالتعليم يفتقر إلى «الاستقرار»، كما إن بلوغ الكفاية اللغوية بالتدبير الجامعي الإضافي يشبه أن يكون كالتكرار، وأنه يمثل حالة مستديمة من الانتظار. أما تعلم العربية وتعليمها للناطقين بغيرها، فيمثلان رافداً جزئياً لتداولها بمقاصد الاستثمار أو الاستعمار، وأما تعليم العلوم بالإنكليزية فإنه يهدد جانباً من فعالية العربية بالانحسار؛ ذلك أن تجربة تعليمها بالعربية في أفق عربي واحد ـ مع كل ما تلقى من التقدير والاعتبار ـ بقيت موسومة بالمحدودية والاقتصار» (ص ٨٢).

١٣ ـ الفصل الخامس: طموح الترجمة . . . . صخرة سيزيف

ويقرر منذ البدء أن الترجمة وسيلة رئيسية في نقل المعارف والعلوم من حضارة إلى أخرى، وأنها تقترن بالتنمية السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية واللغوية. ويقرر أنه سيتناول الترجمة من وجهين، انسجاماً مع منطلقات البحث، **أولهما** محمولات الترجمة من المعارف المستفادة بوصفها تمثل مدداً للعربية وتوسيعاً لاستعمالها في العلوم المختلفة. **وثانيهما** ما تحدثه الترجمة من تغييرات في بنية العربية.

ثم يسوق عنوانات فرعية يمثل الواحد منها فكرة محددة:

أ ـ «نحو النهضة» يتناول بدايات حركة الترجمة العربية منذ أيام محمد علي، ثم حركة الترجمة الفلسطينية التي غلب عليها الطابع الأدبي ثم السياسي.

---

(١٦) تفاصيل مستوفاة في أثر تعليم اللغة الأجنبية للطفل العربي في الطفولة المبكرة، في: وليد العناتي وعيسى برهومة، **اللغة العربية وأسئلة العصر** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص ١٧٧ ـ ١٨٧.

و«آفاق الأماني» تعرض لمنزلة الترجمة في المشاريع الثقافية العربية، من الناحية التشريعية دون التنفيذية، مشيراً إلى مشروعي الألف كتاب الأول والثاني في مصر، وما عليهما من مآخذ؛ إذ يغلب عليها الطابع الإنساني دون العلمي.

وفي «الترجمة العلمية» ينوه بتقصير العرب في هذا المجال، بالرغم من البدايات الصحيحة في عهد محمد علي، ثم استئنافها في الجامعة السورية، وتجربة مجمع اللغة العربية الأردني في ترجمة الكتب العلمية لاستخدامها في التعليم الجامعي؛ تأسيساً لتعريب العلوم والتعليم. وينوه بظاهرة علمية صحيحة في هذا السياق، وهي كثرة المعاجم الاصطلاحية، على نقائصها، التي تؤسس لجهود الترجمة العلمية.

و«الحصيلة» أن حركة الترجمة العربية مقصّرة عن بلوغ أدنى الطموح؛ مقارناً المنجز العربي في الترجمة بغيره من منجز دول تَقِلُّ عن العرب عدداً وثروة مقارنة إحصائية تكشف عن مدى تقصيرنا في الترجمة كمّاً ونوعاً.

أما «أفق الأماني»، ففيه إشارة إلى المنظمة العربية للترجمة وبنود تأسيسها، وهي وحدها لا تكفي.

أ ـ المنجز والمأمول

ينوّه هنا بترجمة الرواية ومنزلتها في دعم العربية وتنمية أساليبها، ثم يشير إلى تعريب تقنيات الحاسوب ودورها في تهيئة بنى تحتية أساسية مناسبة لمشاريع الترجمة الآلية، التي يمكن أن تسهم في جَسْر الفجوة المعرفية بين البلدان العربية وغيرها من الدول المتفوقة. ولا يفوته أن ينبه إلى البعد الاقتصادي لمشاريع الترجمة الآلية ومنزلتها في تحقيق التنمية بأبعادها المتعددة.

ب ـ الترجمة الفضائية: حصان طروادة

ويصرف لهذا الموضوع شطراً مهماً من هذا الفصل؛ لأنه يمثل ظاهرة نعايشها يومياً مع هيمنة الإنتاج الإعلامي والفني الأمريكي. وهو يعتني بالترجمة الفضائية من بعدين: **أولهما ثقافي**؛ إذ تمثّل هذه الترجمة اختراقاً ثقافياً وتحولاً عن القيم العربية والإسلامية، ويتخذ لذلك مثالاً من تلفزة العدو الصهيوني حين يترجم مسلسل «الحِسان والشجعان» إلى العربية! أما الثاني فلغوي؛ يتمثل في التحول عن بنية العربية.

ويتمثل تأثير الترجمة الفضائية في اللغة العربية في جانبين كبيرين: المعجم والنُّظُم. أما أثرها في المعجم، فيتمثّل في التصرُّف في دلالات الألفاظ؛ قصداً إلى التأدُّب أو الاحتراس، على أن ذلك قد ينطوي على مخاطر حين تقع المفارقة بين اللفظة والصورة في ما يشبه أن يكون كسراً للعلاقة العُرفية الاعتباطية بين «الدالّ والمدلول» في العربية!

وأما في النظم، فأبرز أمثلته «تحويل تركيب العربية من لغة يتقدّم فيها الجارّ على المجرور إلى سَمْت اللغات التي يأتي فيها الجار بعد المجرور وذلك في استعمال «حتى»، مثلاً، في بعض الترجمات؛ إذ ترد العبارة التي مقتضاها أن تكون، مثلاً: **لقد كان غاضباً حتى إنه لم يكلمني**، على هذا النحو: **لقد كان غاضباً إنه لم يكلمني حتى** (ص ٩٥).

ثم يعرض نماذجَ مختلفة في الترجمة العلمية، دالاً على ما فيها من ضعف لغوي ظاهر.

وصفوة القول «إنّ الترجمة في العصر الحديث كانت مرآة لحال الأمة في التردد بين النهوض والعِثار، والانفصام بين الفكرة والإنجاز. وكان دورها في رفد اللغة على وفق ذلك. بل إنه يمكننا أن نستعير للعربية والأمة والترجمة وصفاً متعارَفاً لحال المريض حيث يقال إنها مستقرة» (ص ٩٦).

١٤ ـ الفصل السادس: فضاء الإعلام... برج بابل

يفتتحُ هذا الفصلَ بثنائية ضدية، على منهجه في سائر الفصول، إذ يضادّ الوعد بالوعيد؛ أما الوعد (وهو خير)، فيتمثّل في أن العربية تُستعمَل في الفضائيات على نحو واسع، وأن هذا الاستعمال يمكّن لها الديمومة والسيرورة، ويمكّن العرب في المهجر من الإبقاء على صلتهم بتراثهم وثقافتهم ولغتهم. وأما الوعيد (وهو شرٌّ)، فإنه يتمثّل في محتوى البث الفضائي من البرامج المنقولة إلى العربية؛ إذ غالباً ما تُنْقَلُ بعربية فصيحة رشيقة ولكنها تنطوي على محمولات ثقافية غريبة عن ثقافتنا، كأنما ينبئ هذا عن انفصال بين الشكل والمضمون؛ الشكل بالعربية والمضمون ثقافة غربية!

ـ محمل الأضداد: وأما التضاد هنا، فماثل في أننا نستعمل العربية لقضاء حوائجنا، ونستمسك بها ونعتصم في وجه الآخر الغازي أو المحتل، وهي في

الوقت نفسه اللغة التي يستعملها عدونا لتحقيق أغراضه[١٧]! وهي مفارقة المفارقات.

ـ من التواصل إلى التفاصل: وهو يمتدح استعمال العربية في البرامج الحوارية في الفضائيات العربية، الأمر الذي أسهم في مزيد من الحرية، ومزيد من توظيف العربية في القضايا المسكوت عنها.

ـ تضليل المصطلح: ويتوقف سريعاً، ليعود بعد صفحات ليفصِّل، عند مصطلح (الاستعمار) الذي انزلق إليه الإعلام فنقله من السلبية إلى الإيجابية بكثرة الاستعمال والتداول، فلا يتفطَّن إلى معناه الدقيق إلا بعض المتخصصين[١٨].

ثم ينتقل بعد هذه المداخل السريعة إلى تفكيك وجوه علاقة العربية بوسائل الإعلام، ويصرف جهده إلى التلفزة الفضائية لغلبتها وكثرة انتشارها، والصحافة المكتوبة، لبقائها وديمومتها مكتوبة. وفي إطار تفكيك هذا العلاقة، يرصد خمسة وثلاثين تجلياً من تجليات العربية في الفضائيات، مستنفداً جميع ما يعرض لها في البث الفضائي، من أحادية إلى ثنائية إلى ثلاثية، ومن فصحى إلى عامية إلى خليط (ص ١٠١ ـ ١٠٤). وينتهي إلى سَلْكِ هذه التجليات في مستويات ثمانية، رابطاً كل مستوى بالشرط الذي يستدعي استعماله فيه. فالعربية الفصحى العليا مرتبطة بصون القرآن من اللحن والتغيير، والفصيحة «الإبداعية» مرهونة بشرط «التاريخيّ» الذي يتجاوز ادعاء أية لهجة، وذلك في الدراما التاريخية وغناء الشعر...... واللهجات المحكية المهجَّنة بالإنكليزية أو الفرنسية يقتضيها شرط «تلقائية الضرورة أو التباهي»[١٩] (ص ١٠٤ ـ ١٠٥).

ـ مفارقات: وأما المفارقة الأولى، فهي تعليم العربية الفصحى بالعامية أو العربية الوسطى، واستخدام الأمثلة المصنوعة المنفرة! وأما المفارقة الثانية، فهي

---

(١٧) ومظاهر هذه الصورة كثيرة؛ منها إعداد الدبلوماسيين الغربيين (الأمريكيين والبريطانيين خصوصاً) للتحدث بالعربية، ومنها جعل العربية إحدى اللغات المصيرية في الأمن القومي الأمريكي، ومنها ظاهرة «المستعربين» في جيش الاحتلال الصهيوني!

(١٨) ومن هؤلاء عبد السلام المسدي في: عبد السلام المسدي، **السياسة وسلطة اللغة** (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٧)؛ ورغم إدراك المسدي سلبية دلالة المستعمر، فإنه وقع في هذا الاستعمال في غير موضع! على أن لهذا الاستعمال وجهاً سائغاً ومتقبلاً؛ ذلك أن كلمة «المستعمر» لا ترتبط في خبرتنا الثقافية، نحن العرب حتى العوام من الناس، إلا بدلالات سلبية قبيحة مستكرهة، وإنما يُحمَلُ ذلك على الاستعمال، فالكلمة تحوّلت عن معناها الوضعي المعجمي إلى معنى جديد يفارق الدلالة الإيجابية في أصل العربية.

(١٩) بدأ د. نهاد تأسيس اتجاه في اللسانيات الإعلامية وتحليل الخطاب الإعلامي في الأردن؛ فقد أنجز عدد من طلبته أطروحاتهم في هذا السياق، ومنهم: رعان عاشور، وأماني الشريف، وفاطمة العمري.

مرتبطة ببرامج الأطفال ومسلسلات الكرتون؛ فهي معرَّبة شكلاً مغرَّبة مضموناً.

فإذا تجاوز المفارقاتِ وقف عند تشخيص حال العربية؛ فهي «مهزوزة» عند كمال بشر، وخير وسيلة لنشرها سليمةً، عنده، استثمار الفضائيات عملاً بمقولة: اسْمَعْ وأَسْمِعْ. وهي عند شكري فيصل «الجلجة» تأتينا من الازدواجية. وهي عند المسدِّي «تلهيج» للثقافة؛ إذ صاروا يتخذون اللهجات للتعبير عن الإبداعي! على أن نهاد الموسى يتفاءل بظاهرتين: **الأولى** أن العربية الفصحى ما تزال لسان «الأخبار والعلم والثقافة» الذي لا يتحيز للأقاليم ولهجاتها، **والثانية** أن كثيراً من الإعلاميين صاروا يتحولون إلى الأداء المتقن بالفصحى رغبة في الحافز المهني والعائد الاقتصادي.

ثم ينتقل إلى العلاقة بين العربية والصحافة المكتوبة؛ إذ يرى أن للصحافة المكتوبة مزية على الفضائيات؛ إذ هي أبقى وأدوَمُ بالكتابة والحفظ. ويذكر فضلين للصحافة المكتوبة على اللغة العربية: **أولهما** أنها نقلت العربية إلى الاستعمال الحي في مجالات المعرفة المتعددة: في الطب والهندسة والاقتصاد والوراثة.... إلخ. **والثانية** أنها يسَّرت العربية وأساليبها.

على أنه لا يجانب الموضوعية حين يستدرك على لغة الصحافة وجوهاً من النقص أهمها: ضعف أداء الصحفيين باللغة العربية، ما جعل نصوصهم وأساليبهم مادة مناسبة لدعاة التصحيح اللغوي.

ويسوق سمة يرى بعض الصحفيين أنها مزية للغة الصحافة، وهي الاعتماد على الفقرة القصيرة. لكنه يفنِّد هذا الرأي ويرى عكسه؛ فالجملة الصحفية عنده طويلة حتى إنها لتستغرق فقرة كاملة!

ولا يفوته أن يتوقف عند بعض مظاهر التحول في لغة الصحافة؛ إذ يقف على مظهرين يردّهما إلى الترجمة، ولا شك أن الترجمة الصحفية هي التي أشاعت هذين المظهرين من التحول، وهما: الابتداء بالجملة الاسمية، واستخدام النقطتين الرأسيتين بدلاً من القول أو التصريح وما جرى مجراهما (ص ١١١).

وأما «آفة التحيز والغفلة»، فهي تنطوي على ثنائية أخرى في استعمال اللغة العربية في الإعلام، وأما «التحيز»، وهو الشطر الأول من الثنائية، فهو ماثل في استعمال مقصود للغة خدمة لأغراض صاحب الصحيفة أو مسؤولها الحزبي أو صاحب النص. وأما «الغفلة»، وهي الشطر الثاني من الثنائية، فتتمثل في غفلة

الإعلامي عن فعل اللغة وعدم تدقيقه في المفردات التي يستعملها، ما ينتهي معه الحقُّ إلى باطل، وأكثر ما يكون ذلك في سَوْق أخبار فلسطين المحتلة[٢٠] (ص ١١١ ـ ١١٣).

رجع النظر:

«وصفوة القول إن الإعلام يمثل إعلاناً يومياً لحضور العربية في المشهد العربي بل في الفضاء الكوني» (ص ١١٣). ويتوقف بعد هذا المستصفى إلى مطلبين، أحدهما لغوي يتعلق بالعربية، والثاني خارجي يتعلق بالشروط التي تتجاذبها.

أما المطلب اللغوي، فيتمثّل في بيان مستويات العربية المتداولة في وسائل الإعلام، وهي تتراوح بين الفصحى والوسطى والعامية، وأن كل مستوى، كما قرر سابقاً، مشروط بشروط وظروف معينة.

١٥ ـ الفصل السابع: آمِرُ الاقتصاد...... الوالي الدلال

يفتتح نهاد الموسى هذا الفصل بحوار يدور بين موظفةٍ طالبةٍ تخصصت باللغةِ العربية ومديرها، وينتهي هذا الحوار إلى تساؤل من المدير مغلّف بالدهشة والاستغراب: وماذا تعملين باللغة العربية؟ وهو تساؤل ينبع عن رؤية أهل الاقتصاد، غالباً، للغة العربية؛ إنها لغة غير صالحة للأعمال والاقتصاد، وهو موقف ينطوي على بنية عميقة مفادها أن الإنكليزية هي لغة الاقتصاد والأعمال، هي وحدها فحسب!

وهو يفكك وجوه تغليب «الناس» اللغة الإنكليزية في المجالات الاقتصادية، مبيناً العوامل التي مكّنت لها على حساب اللغات الأخرى، وهي عوامل اقتصادية

---

(٢٠) صار موضوع «تفكيك الخطاب الإعلامي» و«تفكيك مصطلحاته» موضوعاً معاصراً في اللسانيات العربية والغربية، ولعلّ كتاب عبد السلام المسدي **السياسة وسلطة اللغة** يكون أوفى هذه الكتب في العربية، ومنها أيضاً: إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)؛ عبد الوهاب المسيري، **في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣)؛ عيسى برهومة، **صراع القيم الحضارية ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١** (عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠٠٥)؛ أحمد بن راشد بن سعيد، «قوة الوصف: دراسة في لغة الاتصال السياسي ورموزه،» **عالم الفكر**، السنة ٣٢، العدد ١ (٢٠٠٣)؛ عصام محمد سخنيني، **المستشرقون ومصطلحات التاريخ الإسلامي: تحليل ونقد** (عمّان: دار جرير، ٢٠٠٧)؛ وليد العناتي، «اللغة وتفكيك الخطاب الاستشراقي: قراءة نقدية في كتاب «المستشرقون ومصطلحات التاريخ الإسلامي»،» **أفكار** (وزارة الثقافة الأردنية)، العدد ٢٢٩ (٢٠٠٧)، و Michael Bhatia, ed., *Terrorism and the Politics of Naming* (London: Routledge, 2007).

ذات أبعاد «استيطانية واستغلالية» تستقوي بالقوة العسكرية المباشرة[٢١].

وهو يتخذ من هذا الحوار مدخلاً إلى تفكيك علاقة اللغة العربية بالاقتصاد، وهي علاقة تنطوي على مفارقات كثيرة ومتعددة. ومن هذه المفارقات إعراض الاقتصاديين العرب، ومنهم كثير من مدرِّسي علوم الاقتصاد في الجامعات، عن استثمار العربية في الأعمال ومجالاتها المختلفة، في الوقت الذي تستعمل الشركات الأجنبية اللغة العربية الفصحى لترويج بضائعها في قنوات تجارية معروفة[٢٢]. وثاني هذه المفارقات إعراض الطلبة عن تخصص اللغة العربية والإقبال على تخصص اللغة الإنكليزية، في الوقت الذي يتزايد إقبال الإعلاميين ومعدِّي برامج الأطفال على اللغة العربية!

ولا يفوته أن يدل على بعض ملامح هيمنة الإنكليزية في الجوانب الاقتصادية في المجتمع العربي، فالشباب العربي يرى في الإنكليزية مصدراً للرقي الوظيفي والاقتصادي، وأصحاب المحال التجارية يرون فيها مصدراً للدخل المرتفع. وانتشارها في لافتات المحال التجارية وإعلانات الصحف اليومية ظاهر جليّ.

فإذا فرغ من هذه المقدِّمات العامة والحقائق المباشرة، عمد إلى تشخيص علاقة العربية بالاقتصاد، وقد جعل تفكيكه لبنية هذه العلاقة في أمثلة ثلاثة هي:

الأول: وهو من الواقع الراهن، ومفاده أن اللغة العربية باتت «لغة مُسْتَهْلِكة»، تغزوها المفردات الإنكليزية تترى، وإنما يحدث ذلك لأن أهلها مستهلكون غير منتجين. واللغة تستجيب لمنجزات الناطقين بها فتعبّر عن أفكارهم ومبتكراتهم خير تعبير، أما وأنهم يستهلكون منتجات الآخر، فإن لغتهم تستهلك لغة الآخر! وتراه يمثّل لوجوه من استخدام العربية في التنمية الاقتصادية، ومنها: استعمال الأجانب العربية ترويجاً لبضائعهم في الوطن العربي، وهم يتخذون

---

(٢١) يصدِّق هنا وصف نهاد الموسى اللغة بأنها مجمع الأضداد؛ ففي الوقت الذي يدعو كثير من المنظِّرين والساسيين في العالم الثالث إلى التعليم بالإنكليزية كونها كفيلة بتحقيق الرقي والرّفاه الاجتماعي، نجدها أداة لتعزيز النخبوية والإقصاء في هذه البلدان، وأداة للعبودية والاستغلال واللامساواة في الولايات المتحدة وغيرها من الدول الناطقة بالإنكليزية. تفاصيل وافية وممتازة في: جيمس و. طوليفصون، **السياسة اللغوية: خلفياتها ومقاصدها**، ترجمة محمد خطابي (الرباط: مؤسسة الغني للنشر، ٢٠٠٧)، وروبرت فيليبسون، **الهيمنة اللغوية**، ترجمة سعد بن هادي الحشاش.

(٢٢) تُظهر المطالعة السريعة للفضائيات أن ثمّة إقبالاً على البثّ بالعربية، مثلاً: قناة «روسيا اليوم»، و«فرنسا ٢٤»، وهناك قنوات كوريّة جديدة تروّج لمنتجاتها بالعربية الفصيحة.

الفصحى لساناً لهم طلباً للشيوع الذي لا يمكن تحصيله بأية عامية كانت، ومنها أيضاً استثمار العربية في مجال الإنتاج في المصانع والشركات. ويتجاوز ذلك إلى طموحات حوسبة العربية والترجمة الآلية، فإنها مهمة وضرورية في تأسيس مجتمع المعرفة العربي، إذ إن تعريب الحاسوب وملحقاته متطلب رئيسي لتحقيق ذلك، ولا ضير أن تتأسس مثل هذه المشاريع على أهداف اقتصادية خالصة!

الثاني: من الماضي البعيد، وهو بيان عن دور العامل الاقتصادي «التجارة» في انتشار الإسلام في ماليزيا قديماً، وامتداد هذا العامل مدعوماً بعامل ديني خالص يتمثل في إسلام الماليزيين. وأما الآن، فإنهم يصرحون بإقبالهم على تعلم العربية لأسباب اقتصادية، إضافة إلى الأسباب الدينية؛ ذلك أنهم ينشدون الانفتاح على الأسواق العربية في ظل طموح ماليزيا إلى أن تكون قوة اقتصادية كبرى في العالم (ص ١٢٤ ـ ١٢٥). ولا يفوته أن يدلَّ على بعض ملامح ظهور العربية في حياة الماليزيين اليومية: في لافتات الترحيب بالسياح، والتحايا اليومية، واستخدام الحرف العربي في اللغة الجاويّة (ص ١٢٥).

وأما **المثال الثالث**، فهو من الحاضر العربي، ومفاده «أن دور الاقتصاد في حال العربية مرتهن بالجدوى» (ص ١٢٥). وعلى هذا، فإن الناس يقبلون على أية لغة ما دام استعمالها مجدياً مادياً، ولعل ذلك يفسِّر نشر الإعلانات في الصحافة اليومية بالعامية، وقبول الرسائل المبثوثة في حواشي الفضائيات بعامية سوقية، وسعادة مدير الشركة بعقد صفقة رابحة بالإنكليزية أو الروسية أو اللاتينية!

وينتهي إلى الإشارة إلى ما كان من آثار الاقتصاد في اللغة العربية سلبياً، ويجعلها في جانبين:

ـ معجمي، وهو يتمثّل في الإخلال بنقاء العربية وأصالة ألفاظها؛ إذ كَثُرَتِ الأسماء والرموز والعلامات التجارية الإنكليزية.

ـ تركيبي (نظْمي)، وهو يتمثّل في انحرافات تركيبة تخالف قوانين التركيب العربي، ولا سيما تركيب الإضافة الذي صار يجري على نسق الإنكليزية، كما في: «موبايل سيتي» و«مكة مول» (ص ١٢٦).

ويخلص إلى ضرورة دفع الحوار بين الاقتصادي واللساني، وإقناع الاقتصادي بجدوى العربية الفصحى في الترويج والربح. وينوه بمنزلة اللغة العربية في مشاريع التنمية العربية.

١٦ ـ الفصل الثامن: سلطة الإعلان........ الراعي الدلاّل

يفتتح هذا الفصل باقتباس من ميكافيلّي، ومنتهى إفادته أن الغاية تبرر الوسيلة. يتحدث في هذا الفصل عن الإعلان التجاري في التلفاز والصحافة اللذين يحركهما الجانب الاقتصادي الخالص. وهو يعتني بالإعلان «لأنه يمثل خطاباً لغوياً خاصاً من جهة، ولأنه يمثل أحد أوسع أنماط الخطاب انتشاراً من جهة أخرى» (ص ١٢٩).

والخطاب الإعلاني «خطاب براغماتي لأنه يوظّف اللغة لغاية، وتكون اللغة فيه مُرْتَهنة بالمقاصد والشروط التي تكتنفها» (ص ١٣٠).

وفي سياق ذلك، يعرض لفلسفة البراغماتية في استعمال اللغة لأهداف مخصوصة، ويفصِّل في مبادئ «غرايس» الأربعة: الكيف، والصلة، والكمّ، والكيفية. على أنه ينبه إلى أن مبادئ «غرايس» ليست حازمة ولا حاسمة، فقد يحطمها مستخدم اللغة تنفيذاً لأغراضه الخاصة، ولعل الإعلان يكون أنسب المجالات لذلك؛ كثيراً ما يتلَعّب المُعْلِنُ باللغة ويكسر العلاقات العُرْفية بين الدال والمدلول. ويتوقف عند مستويات اللغة المستخدمة في الإعلان؛ فهي تتراوح بين الفصيحة في الإعلان عن منتجات غربية، والعامية المحلية، إلى الهجين من العامية والإنكليزية! وظاهر أن الغاية من الإعلان هي التي تحدد المستوى اللغوي المختار، وبنيته اللغوية[٢٣].

١٧ ـ الفصل التاسع: عقدة الازدواجية[٢٤]

يعرض بالشرح للازدواجية؛ مصطلحها ونشأة هذا المصطلح؛ إذ إن وليام مارسيه أول من استعمل المصطلح للدلالة على مستويين من اللغة نفسها، ثم وسَّعه وطوره فيرغسون الذي نشره في مقالته المشهورة، وفيها أسس للفرق بين استعمالٍ «أعلى» واستعمالٍ «أدنى» من اللغة نفسها، وكانت العربية مثلاً من أمثلته.

---

(٢٣) انظر: وليد العناتي، «لغة الإعلان التجاري: دراسة لسانية اجتماعية،» **التواصل**، العدد ١٤ (٢٠٠٥).

(٢٤) تفاصيل وافية عن رؤية نهاد الموسى للازدواجية في العربية، في: نهاد الموسى، **قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧).

وهو يستعرض حالة الازدواجية من حيث إنها عامل من عوامل عدم الاستقرار اللغوي، وهي وجه غير اقتصادي في الاستعمال اللغوي.

يتناول الظاهرة تناولاً سريعاً، مشيراً إلى أن سقوط علامات الإعراب هو أحد أهم مظاهر تحوُّل العربية إلى اللهجات، وأن هذه اللهجات المعاصرة إنما هي صورة للهجات القديمة، ويرى «استقلال اللهجات وامتدادها في خطاب المشافهة، إذن، عاملاً حاسماً في تحولها عن أصولها الأولى التي أقيم عليها وصف العربية» (ص ١٣٨).

ويتوقف عند «العربية الوسطى أو عربية المتعلمين» ويعدّها اقتراباً من الفصيحة.

ويرى، الآن، أن ثمة مستوى رابعاً من مستويات العربية هو: العربية المعاصرة؛ العربية المكتوبة غير المشكولة، ويرى أنها تحمل فيها بذور اللحن؛ لأنها تحتمل وجوهاً من القراءة المتفلتة من عقال الضبط.

ثم يسوق مواقف الناس المتباينة من العامية: فهي عند بعض «الفطناء» أقدر على التعبير من الفصحى في بعض المواقف! وهي عند العربي الأمّيّ لغته الأم، يكتسبها سليقة ويمهرها بالمران والدربة، وهي عند اللساني العربي بنت الفصحى، وهي عند الآخر اللغة الحية... إلخ (ص ١٤٢ ـ ١٤٣).

ولعل أهم ما يخلص إليه في سياق الحديث عن العربية المكتوبة غير المشكولة أنها «تمثِّل ثبوتاً بالقوة للعربية الفصيحة. ولكنه ثبوت ينطوي على إمكانات التحول عن معيار الفصيحة بالفعل؛ إذ إن مجراه في القراءة على ألسنة الناطقين بالعربية ينكشف عن خروج على نظام العربية يخل بكثير من الأعاريب وهيئات الأبنية الصرفية» (ص ١٤٥).

ويستصفي بالقول: «إنّ ظاهرة الازدواجية في العربية في وجوه تداولها والعوامل التي تتنازعها تمثِّل انعكاساً ديناميًا لتردد الأمة بين المثال والواقع» (ص ١٤٥).

١٨ ـ الفصل العاشر: عِلّة الثنائية... صدع الحيرة

يفتتح نهاد الموسى هذا الفصل بالمقولة الخلدونية الذائعة «أن المغلوب مولَعٌ أبداً بتقليد الغالب». وإنما أراد بذلك أن يكون مدخلاً إلى قضية الثنائية اللغوية، وتفسيراً مباشراً لافتتان العربي بلغة «الآخَر» المستوطن أو العدوّ!

ويعود في هذا الفصل إلى طريقته «الثنائية» في تناول القضايا المتفرعة من العنوان الرئيسي.

ويقدّم للقضية بمقدمات تمهيدية من حيث التعريف وبعض الجوانب التاريخية التي تخدم الموضوع؛ فقد استعرض مفهوم «الثنائية» في مستوييها الفردي حين يستخدم شخص لغتين على مستوى واحد أو متقارب من الكفاية في مواقف متباينة، وجمعي حين يتداول أفراد المجتمع لغتين مختلفتين في وظائف مختلفة. وينوّه بدليل تاريخي على أهمية تعلم لغة «الآخر» منذ أيام الرسول الكريم (ﷺ)، حين طلب إلى زيد بن ثابت أن يتعلم العبرية. ويشير إلى أن الناس منذ زمن بعيد وحتى يومهم هذا يتفاخرون ويتباهون بمعرفة لغات عدة، وأنّ لديهم رؤى إضافية لعوالم أخرى بفضل معرفتهم تلك اللغات.

وأما الثنائية في العربية (العربية والإنكليزية أو الفرنسية)، فهي مقترنة بتفوق «الآخر» واستيطانه بلادنا قديماً، وتفوقه علمياً وامتلاكه ناصية إنتاج المعرفة حديثاً. وصار حال الثنائية في العربية كأنما يقوم على قسمة ثابتة «أن العربية للديني والتراثي والإنساني من المعارف، والإنكليزية أو الفرنسية للعلوم العصرية والصنائع ووسائل المدنية والتقدم المادّي» (ص ١٥١ ـ ١٥٢).

أ ـ ثنائية الاتباع

كانت بداية الثنائية في الوطن العربي مقترنة بالإكراه والفرض؛ حين فرض المستولي على أرضنا وثرواتنا لغته في التداول والمدرسة والصحافة، ثمّ تحولت إلى عُرْفٍ مستقر وثابت؛ أنْ تُعَلَّمَ لغة ثانية بعد العربية، وتطور الأمر حتى انقلبت الأحوال وصارت اللغة الأولى قبل العربية في رياض الأطفال والمدارس[٢٥] (ص ١٥٣).

ب ـ ثنائية التهجين

فيها مثلان، مشرقي ومغربي. وأما المشرقي، فيتمثّل في «استعراض» كثير من العلميين والأكاديميين لغتهم الإنكليزية في شؤون الحياة اليومية، وأما

---

(٢٥) سمّى نبيل علي هذه الظاهرة بـ «الرِّدَّة اللغوية».

المغربي، فيتمثل في ظاهرة «الفرانكو أراب»؛ تهجين العامية المغربية أو الجزائرية أو التونسية بكلمات فرنسية!

ثم يعود إلى المقولة الخلدونية، مستعيناً بها في تفسير انقلاب المظاهر اللغوية إلى تقليد الآخر والافتتان بلغته، ما قاد إلى الاعتقاد والظن بأن الهزيمة والتردي إنما يرتدان إلى عوامل ذاتية كامنة في «الجنس العربي»، وأن هذا حتماً ينعكس في اللغة، ما ينتهي إلى استلاب حضاري وثقافي ولغوي يتشخص في احتقار «القوم: العرب، واللغة: العربية»[٢٦]!

ج ـ ثنائية الانفصام

ويستعرض فيها تعثر تجربة التعريب في الجزائر وآثارها الاقتصادية.

د ـ هاجس الخطر

ويتمثل في النوم على الظن الذي هو إثم: أنَّ اللغات الأجنبية هي وسيلتنا للانفتاح على الآخر، وإدراك ما حصَّله من العلم والمعرفة، وحسبُ!

هـ ـ ثنائية الهدر

ومفادها أنه ليست لدينا رؤية واضحة للأهداف والغايات من تعليم اللغات الأجنبية، وما انتهى إليه ذلك من هدر للمال والوقت والجهد؛ إذ إن نتائج تعليم اللغات الأجنبية لا توازي مقدار المال والجهد المبذول، وذلك على المستوى الفردي الضيق، والمستوى القُطري الأوسع، والمستوى القومي الأرحب!

و ـ أسئلة الثنائية

وهي أسئلة خطيرة جداً: (ص ١٥٧ ـ ١٥٨)

ـ لماذا فرض المستعمر لغته علينا ابتداء؟

ـ ما جدوى تعليم هذه اللغة الآن؟

ـ هل تعلمها لنستأنف مشروعاً شاملاً للترجمة، مثلاً؟

---

(٢٦) يمكن القول إن تأثيرات العولمة اللغوية تتوزع جانبين مهمين: **أولهما** بنية اللغة الداخلية... نحوها وصرفها ومعجمها وأساليبها، وثانيهما: موقف الناطقين باللغة من لغتهم الأم ومقارنتها بالإنكليزية.

ـ هل نعلمها لأغراض التواصل الاقتصادي؟

ـ هل نعلمها لأغراض التواصل السياسي؟

ـ هل نعلمها لأغراض علمية محددة؟

ـ لماذا لا يكون تعلم اللغة الإنكليزية والفرنسية فرضَ كفاية، يوَجَّهُ له عدد من أفراد الأمة لغايات مقررة مقدَّرة تسدُّ حاجة الأمة في سياق مشروعها القومي؟

ـ هل أدى تعليم العلوم بالإنكليزية والفرنسية في الوطن العربي إلى نهضة علمية عربية؟

ثم يسوق احتراساً مفاده أنه لا يدعو إلى مقاطعة «تعليم» اللغات الأجنبية، وإنما يدعو إلى «ترشيده»؛ أن يبنى على خطط رشيدة تتلمس فائدتنا ومصالحنا، وإنما يكون ذلك بأن نستبدل بالثنائيةِ التعدديةَ الموجَّهةَ التي تأخذ من «الجميع» ما أفادنا هذا الأخذ، من اليابان أو من الصين، من ألمانيا أو هولندا، من ماليزيا أو كوريا الشمالية!

وينتهي إلى الحيرة التي خلفتها فينا الثنائية، فهي «لم تُعْقِبْ فينا إلاَّ حيرة عطلت فعالية اللغة العربية في شطر رئيس من مقومات حياتها هو شطر العلم والتكنولوجيا والاقتصاد. بل إن الثنائية قد أخلَّت بالاتساق في المجتمع العربيّ بما أدخلته على بعض الناشئة من هذه الاتجاهات السلبية نحو لغتهم، وما أدخلته على بعضهم من الزهو والاستعلاء باللغة الأخرى، كما أفضت إلى تهجين العربية على ألسنة الناطقين بها في المشرق والمغرب» (ص ١٦٠).

١٩ ـ الفصل الحادي عشر: هاجس العولمة...... ليل النابغة

يفتتح الفصل بمقولة لبرنارد شو تتعلق بالأمركة. وتنبع هذه الافتتاحية بأن العولمة عنده هي رديف الأمركة. ثم يعرض بعد ذلك للعولمة اللغوية وتغلغل الإنكليزية في اللغات الأخرى بلا استثناء، فإذا كان الفرنسيون ينكرون استعمال مفردات إنكليزية لها نظائر فرنسية، فإن العرب، بهدي السليقة المستقرة فيهم، قد أخضعوا هذه الكلمات لأقيسة العربية وأبنيتها؛ فقد استعملوا: سيَّفَ وفَرْمَتَ، ومَسَّج، وأرشَفَ، وبتونَ، وكنصَلَ.. إلخ.

وهو يتنبه لرؤى قديمة كانت تسعى إلى جعل الإنكليزية لغة عالمية، صنيع مرجوليوث المستشرق، وتشرشل السياسي، وريتشارد وأوغدن

اللسانيين. وفي الوقت نفسه لا يفوته سَوْق اعتراضات «أمريكية داخلية» على فكرة اللغة الرسمية الواحدة داخل أمريكا، ومشيراً إلى توقف هانتنغتون عند تراجع مدّ الإنكليزية(٢٧).

ويعود إلى العولمة منبهاً إلى منطوياتها الثقافية والاقتصادية. ولعل أهم ما يتوقف إليه في سياق العولمة هو أداة العولمة، وهي وسائل الاتصال وما تحمله من تحديات تكنولوجية متتابعة، ولا سيما الإنترنت. فقد هيأت هذه الظروف التقنية فرصة مميزة للإنكليزية لتكون «لسان العولمة»، فهي لسانها الناطق بأفكارها، وحامل ثقافتها ومنطوياتها، ووسيلة كسبها وثرائها. وهو يسوق تساؤلات ديفيد كريستال في كتابه **اللغة والإنترنت**: هل تضع الإنترنت التي تسيطر عليها اللغة الإنكليزية نهاية للألسنة الأخرى؟ وهل تؤدي المعايير المتساهلة للبريد الإلكتروني إلى نهاية الكتابة أو الهجاء كما نعرفهما؟ وهل تبدأ الإنترنت حقبة جديدة من البأبأة التكنولوجية؟ وهل يضيع الإبداع اللغوي والمرونة اللغوية عندما تفرض العولمة التماثل(٢٨)؟

ولا يفوته أن يفرق بين هيمنة الإنكليزية أيام الاستعمار؛ إذ اقتصرت على الدول النامية والمستضعفة، وهيمنة الإنكليزية مع العولمة؛ إذ شملت جميع الدول والثقافات، قويها وضعيفها.

ثم يسوق وجوهاً من تأثير الإنترنت في اللغة الإنكليزية وانتقال بعض تلك التأثيرات إلى العربية وغيرها من اللغات، ولعل أهم هذه التأثيرات: البنية اللغوية المهلهلة، واستعمال الاختصارات التي تزاوج بين الكتابة بالحروف والأرقام، والكتابة بالعامية، والكتابة بالحرف اللاتيني (ص ١٧٣).

وعلى الرغم من هذه التأثيرات السلبية للإنترنت وتكنولوجيا الحاسوب في اللغة العربية، فإنه ليس متشائماً من وضع العربية فيها؛ إذ يرى أن ثمة سبلاً تفتح للعربية آفاقاً واسعة للمنافسة في مجال الحوسبة ومعالجة العربية

---

(٢٧) حول فكرة «عالمية اللغة الإنكليزية» انظر: وليد العناتي، «اللغة والعولمة: لغة عالمية أم لغات متعددة،» ورقة قُدّمت إلى: ندوة مستقبل اللغات في عصر العولمة، التي أقامتها جامعة الملك خالد بن عبد العزيز، عام ٢٠٠٥، و David Crystal, *English as a Global Language*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003).

(٢٨) David Crystal, *Language and the Internet* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), pp. 7-12.

والترجمة الآلية، وغيرها من البرمجيات. وينتهي إلى مستصفى هذا الفصل، وأهم ما جاء فيه:

ـ «إن العربية على المستوى اللغوي الخالص تواجه تحديات من جهة النقاء، وإنها مستهدفة في محمولاتها، ولكنها ليست مهددة في عمود صورتها على الجملة، إنها ـ في تشكيلها اللغويّ الخالص بتجلياته ومشكلاته ـ قد أصبحت «غرضاً» لسهام الدول المتقدمة في ركب العولمة، وذلك في دعواتهم السافرة إلى «تحديثها» من جهة، والتوجيه المبرمج لتمويل تعليمها للآخر، وحوسبة لهجاتها (من الجانب الأمريكي)[٢٩] من جهة أخرى» (ص ١٧٦).

ـ «إنَّ حوسبة العربية تتقدم باطّراد نحو كسر احتكار اللغة الإنكليزية للإنترنت وتفتح للقارئ العربي والعربية آفاق التواصل والامتداد في الفضاء الكونيّ» (ص ١٧٦).

آخر الفكرة، وتشبه أن تكون خاتمة توجز ما تضمنه الكتاب من رؤى وأفكار، وإن كانت بنيتها تخرج على السائد والمتداول، إذ جعلها في مجموعة من الإجابات والأسئلة التي قدمها في إطار هذا الكتاب، فجعل لكل سؤال جواباً ينشئ سؤالاً ممتداً، وينفتح على آفاق أرحب في دراسة قيم ثبوت العربية في صراعها مع قوى التحول والمظاهر التي تتدافع فيها القيم والقوى.

---

(٢٩) وكذلك في الكيان الصهيوني؛ إذ عمد إلى إنجاز برامج حاسوبية للّهجات العربية في البلاد العربية المجاورة لفلسطين. انظر: وليد العناتي وخالد الجبر، **دليل الباحث إلى اللسانيات الحاسوبية العربية** (كتاب مخطوط).

الفصل العشرون

قضية التحوّل إلى الفصحى في الوطن العربي الحديث

يوسف ربابعة (*)

١ ـ سؤال وجيه

ينطلق نهاد الموسى في بحثه[١] من مجموعة أسئلة تؤلف بمجموعها قضية كبرى، هي قضية التحول إلى الفصحى في الوطن العربي الحديث، وهذا يتطلب تدبيراً شاملاً يعاين القضية ويستجلي جوانبها، وصولاً إلى الحلول التي يمكن أن تسهم في تحقيق الهدف الأكبر. وانطلاقاً من ذلك، فإن وجاهة الأسئلة تتراوح من حيث الأولوية بين المهم والأهم؛ إذ تبدأ من السؤال الأكثر جدلاً، وهو «هل يمكننا التدخل في عادات الناس الكلامية والتحكم في اختيارهم للمستوى اللغوي الذي يستعملونه؟»[٢]، وهو الذي يشكل محور الدراسة، إذ إن السعي إلى التحول إلى الفصحى هو إعادة تشكيل الاستعمالات اللغوية للمجتمعات العربية، وهي الاستعمالات التي استقرت عليها منذ عقود غير قليلة. وتبدو المسألة غير سهلة، وتحتاج إلى تدابير على مستويات عالية من التخطيط والتنفيذ.

(*) جامعة فيلادلفيا ـ الأردن.

(١) نهاد الموسى، **قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث** (عمّان: دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، والكتاب يقع في ٢٨٠ صفحة من القطع المتوسط، ويضم ستة أبواب، وعشرة فصول، ومقدمة وخاتمة.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧.

إن مشروع الكتاب هو البحث في كيفية التحول من العامية إلى الفصحى تحاشياً لما تشكله الازدواجية من صعوبات في التعليم والتفكير. ولذلك، فإن البحث يستبعد النظر في قضية التحول من لغة أجنبية إلى الفصحى، وكذلك تعريب المصطلحات العلمية ولغة العلم، فهو يعالج في ثناياه مشكلة التحول إلى العربية الفصحى والتخلص من العامية في لغة التخاطب، فضلاً على لغة الكتابة[٣].

يثير البحث مسألة جديرة بالاهتمام عند الحديث عن التحول من العامية إلى الفصحى، وهي أن هناك مستوى ثالثاً من مستويات اللغة، وهو ما سمّاه «اللغة الوسطى»، وهي اللغة التي يستخدمها المثقفون في المواقف الرسمية، ولذلك يكون لدينا في اللغة العربية ثلاثة مستويات؛ العامية المستخدمة بين الناس لقضاء الحوائج اليومية، والوسطى المستخدمة في أوساط المثقفين عندما يمارسون اللغة مشافهة، والفصحى التي هي لغة الكتابة[٤]، وهنا يمكننا الإشارة إلى أن استخدام أحد هذه المستويات تحدده طبيعة الموقف، كما أن هناك فرقاً في المستوى بين المكتوب والمنطوق.

يناقش الكتاب آراء الباحثين الذين يدعون إلى دراسة اللغة دراسة وصفية بلهجاتها بدون التدخل فيها، أو فرضها على المتكلمين، لأن ذلك يعدُّ من باب التطور الذي وصلت إليه عبر تاريخها، ومن ذلك دعوة محمد عيد، حيث يرى أن الدعوة إلى استعمال الفصحى هي «دعوة عقيم لن يقدّر لها النجاح لمجافاتها للواقع الاجتماعي للغة»[٥]، وعلى دربها سار علي عبد الواحد وافي، حين قال: «ليس في قدرة الأفراد والجماعات أن يوقفوا تطور لغة ما أو أن يجعلوها تجمد على وضع خاص، أو يحولوا دون تطورها على الطريقة التي ترسمها قوانين علم اللغة»[٦]، لكنه هو نفسه في موقع آخر من كتابه يفتح المجال أمام إمكانية التدخل في سيرورة اللغة من خلال القواعد التي يكشفها علم اللغة[٧]. ويرى نهاد الموسى أن هذا التناقض مردّه إلى المنهج الذي كان سائداً في ذلك الوقت، فقد كان ـ إضافة إلى الوصفيين ـ تيار يرى أن في الإمكان الإفادة من

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣.

(٥) محمد عيد، **المستوى اللغوي للفصحى واللهجات والنثر والشعر** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٨)، ص ٩١.

(٦) علي عبد الواحد وافي، **علم اللغة** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٤٤)، ص ١٨.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.

وظيفة علم اللسان في فرز اللغة وبيان صحيحها من خطئها. وينحو الكاتب نحو الرأي الثاني القائل إن في الإمكان أن نسير في فضاءات التطور والتطوير[٨].

إذن، هل من الممكن أن تنجح دعوة التحول إلى الفصحى مع كل ما يوجهها من صعوبات ليس أهمها ممانعة المتكلم المنحاز إلى لهجته والمعتاد عليها؟ كما أن الداعين إلى الفصحى هم أنفسهم لا يحرصون على التكلم بها في كل المواقف، ولكن مع ذلك فإن الأمل يحدو مؤلف الكتاب، إذ يرى أن ذلك ما هو إلا خطوة على الطريق، وهو مرحلة انتقالية سيأتي بعدها الربيع[٩]، لذا فهو يأمل أن تنجح جهوده من خلال استخدام الماضي لإحداث تغيير في الحاضر، كما أنه يرصد القضية في أبعاد الماضي والحاضر ليستشرف بها مستقبلاً منشوداً. وليكون عمله بعيداً عن البدع والابتداع، فإنه يحاول أن يأخذ الشرعية من خلال توظيف الجهود التاريخية التي بُذلت، ويجعلها في سياق ما يسمّى التخطيط اللغوي، مثل الائتلاف الجامع لاختلاف اللهجات، بالإضافة إلى ظاهرة ثبات العربية النسبي على مر الزمن[١٠]. وأرى أن في ذلك احتراماً من المؤلف لتراثه؛ إذ يمكننا أن لا نعتد بذلك كله في مجال التخطيط اللغوي، وأن نتخلص من عبء التاريخ والتراث اللذين يثقلان على كاهل المستقبل، ويبطئان من حركته نحو التطور.

يرى الكاتب أن التخطيط اللغوي يمكن أن يغير العادات اللغوية، وأن ينحو باللغة المنحى الذي يريده، وذلك ليس صعباً ولا معجزاً، ودليله أمثلة تثبت ما ذهب إليه، من أشهرها أن هيغنز في مسرحية **بغماليون** استطاع أن يعلم الفتاة الصغيرة لغة أرستقراطية تتماشى مع وضعها الجديد، كما أن اليهود في فلسطين نجحوا في إحياء لغتهم العبرية من خلال التخطيط اللغوي[١١].

يشرع البحث في شرح المصطلحات المستخدمة، قبل التعمق في أغوار المسألة، لتكون دلالتها واضحة غير قابلة للتأويل، وأهم هذه المصطلحات هي:

ـ الفصحى: وهي المقابل للعامية، وليست المقابل للهجات العربية المعتدّ بها في تأصيل اللغة عند القدماء، فهي بهذا المعنى تصبح ائتلافاً من

---

(٨) انظر: الموسى، **قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث**، ص ١٨ ـ ١٩.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

لهجات متعددة، وتتراوح بين ثلاثة مستويات: المتفق على فصاحته، وما فيه وجهان، وهما مستويان مقبولان، ثم هناك المستوى المرفوض، وهو المتفق على عدم فصاحته.

ـ المستوى: وهو يعني المستوى اللغوي المستعمل في اللسانيات الاجتماعية.

ـ الازدواجية: استخدام مستويين من اللغة، مستوى المكتوب ومستوى المنطوق.

ـ التخطيط اللغوي: هو عمل منهجي ينتظم مجموعة من الجهود المقصودة لإحداث تغيير في النظام اللغوي.

٢ ـ تاريخ القول في القضية

تظهر الدعوة إلى التمسك بالفصحى ـ كما يرى الكاتب ـ عادة في الظروف التي يتعاظم فيها الشعور بتهديد الهوية، حيث تصبح اللغة شعاراً ورمزاً قومياً للثورة ضد المستعمر. ومن الأمثلة على ذلك ما شرعته جمعية النهضة العربية، وجمعية الإفصاح، ودعوات التعريب في الجزائر. وقد أفاض الكاتب في الحديث عن هذه الأمثلة[١٢]، كما أن هناك جانباً آخر من جوانب الدعوة إلى الفصحى، وذلك إما بطريقة منظمة معللة، ومن أمثلتها رسالة عبد القادر المغربي التي كتبها حين تساءل المجمع العربي في دمشق عن أقرب الطرق لنشر الفصحى، فكان جوابه، بعد طول محاججة وتفصيل، أن التحول إلى الفصحى يكون باستبدال المفردات الفصيحة بالمفردات العامية[١٣]. ومن أمثلتها أيضاً ما قام به حسين عودة حين بسط الشرح في مجموعة من العوامل التي تساعد في قضية التحول المنشودة[١٤]، وفي السياق ذاته هناك دعوة محمد خلف الله أحمد للتخلص من الثنائية اللغوية، التي يقصد بها الفصحى والعامية[١٥]، أما الوجه الثاني في القول، فهو يتراوح بين ثلاثة مواقف؛ **أولها** التسليم بالازدواجية، **وثانيها** التقريب بين العامية والفصحى، **وثالثها** جعل الفصحى لغة التخاطب كما هي لغة الكتابة، ومحور القول في هذا البحث هو الوجه الثالث.

---

(١٢) لمعرفة تفاصيل هذه الأمثلة، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(١٣) شرح الكاتب الرسالة والرد شرحاً مستفيضاً، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩.

٣ ـ الفصل الأول: وصف العربية

قامت اللغة العربية بمجموعها على ائتلاف من مجموعة لهجات شكلت كلاً متناسقاً، لكن الكاتب لم يسع إلى تغليب لهجة على أخرى، بل كانت كلها حجة على رأي ابن جني[١٦]، ومع ذلك، فقد قرر اللغويون أن لغة قريش هي أفصح لغات العرب. وقد وافق الكاتب على هذه الانتقائية جرياً على رأي القدماء، وساق الأسباب الموروثه نفسها، التي ترى أن كثيراً من اللهجات مستقبحة، بسبب كثير من العيوب، ولغة قريش تخلو من جميع العيوب، وهي الأبين والأفصح والأنقى[١٧]، مع أن هناك من يرى أن مسألة الفصاحة التي نُسبت إلى قريش تدخلت فيها عوامل دينية وسياسية؛ فالقرآن جُعلت لغة قريش معياراً له[١٨]، ثم هناك الجانب السياسي الذي جعل من مكة عاصمة للدولة الإسلامية، وممثلة السلطة فيها، لكن الكاتب يرى أن اختلاف اللهجات لا يقارن بالاختلاف بين الفصحى والعامية في هذه الأيام، فذلك مقبول لأنه اختلاف في العادات اللغوية وطرق الأداء، وهذا مرفوض لأنه انحراف باللغة عن أصلها وفصاحتها، ويدعم ذلك بمناقشات لبعض آراء المستشرقين الذين قالوا إن القرآن الكريم لم يكن معرباً، بل إن المؤلف ردّ على هذا الادعاء بأكثر من الدفاع عن إعراب اللغة حين ذهب إلى أن تعدد وجوه الموضع الواحد قد أعان العربية على الثبوت النسبي، كما جعل كثيراً من الظواهر اللغوية التي لم تكن شائعة في الماضي نوعاً من الاستدلال على تطورها في المستقبل. كما أن اختلاف اللفظ للكلمة الواحدة هو نوع من التيسير الذي يؤمن في التصحيف[١٩]، وهكذا، فكل هذا الاختلاف موظف في خدمة الائتلاف الأكبر.

٤ ـ الفصل الثاني: التحقيق في نشأة الازدواجية

يبدأ الكاتب بتفنيد مزاعم القائلين بأن الازدواجية اللغوية سمة عامة وقارّة في اللغة العربية منذ زمن بعيد، ويستدلون على ذلك باختلاف اللهجات عند

---

(١٦) انظر: أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، ٣ ج، ط ٢ (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، ج ٢، ص ١٠.

(١٧) انظر: الموسى، المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٦.

(١٨) انظر: أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، أشرف على تصحيحه ومراجعته علي محمد الضباع، ٢ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩ ـ ٢)، ج ١، ص ٧.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

القبائل العربية، وهم بذلك يجانبون الصواب ـ كما يرى ـ إذ لا يصل الاختلاف في اللهجات إلى الحد الذي يمكن أن يسمّى ازدواجية لغوية، ويستدل على ذلك بمجموعة من القضايا، من أهمها[٢٠]:

أ ـ أن المجتمع العربي الجاهلي كان أمياً، والأمي إنما يأخذ ما يأخذ اكتساباً، ولا يكاد يتحول عما اعتاد عليه.

ب ـ أن الشاعر يمثّل حالة مثالية من حالات الاستعمال اللغوي تختلف عن لغة الخطاب اليومي بمقاييس الأسلوب فقط.

ج ـ أن الجاحظ كان يروي عن العامة روايات فصيحة بلسانهم على الحقيقة لأنه لم يكن يتحرج من نقل كلام بلغات أخرى.

د ـ أن سيبويه كان يستشهد بالكلام الجاري على ألسنة الناس ينقله كما ينطقونه.

هـ ـ أن اللغويين الذين كانوا يحاولون تقويم ألسنة الناس قد استخدموا في كثير من تدابيرهم لغة الحديث اليومي وكلام العامة.

إلا أن هذا الخط اللغوي الفصيح لم يدم طويلاً، فقد طوّرت اللغة نمطاً لغوياً مفارقاً، ثم أسهمت مجموعة من العوامل على ظهور كلام البلديين ولغات الأمصار واللهجة العامية. ثم يحاول الكاتب أن يستنطق التاريخ ليرينا كيف نشأت العامية والعاميات، فيرى أن اللهجات القديمة كانت على مستويين؛ لهجة سلمت من تأثير الاختلاط، ولهجة لم تسلم، ومن الأولى أُخذت القواعد، ثم خرجت كل هذه اللهجات في الفتوحات الإسلامية، واختلطت مع غيرها، فأثرت وتأثرت، وحدث فيها انحراف في مستويات متعددة، وكان أولها دخول مفردات جديدة من لغات أخرى، ثم بعد مدة فقدت اللغة الإعراب، وكان ذلك أقوى عوامل التصدع في جدرانها، وصار في ما بعد ظاهرة شائعة مقبولة بعد أن كانت غريبة مستهجنة. ويقرر الكاتب أن ترك الإعراب هو قاصمة الظهر، فمنه نشأت العاميات، ونشأت الازدواجية[٢١]، وهذا رأي ربما يحتاج إلى تمحيص وإعادة نظر، وإن كان منطقياً في مقدمات البحث في تحولات اللغة.

---

(٢٠) انظر: الموسى، المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

٥ ـ المستويات اللغوية في اللغة العربية

يقدم المؤلف عندما يقوم بعرض حال اللغة وما كانت عليه مستويين، هما مستوى اللهجة العامة التي تختلف من مكان إلى آخر، لكنها تشترك باعتبار أصولها التاريخية، ومجاورتها للفصحى، والاحتكاك المباشر في ما بينها، ثم مستوى الفصحى التي هي ائتلاف جامع استوعب كل الفروق اللهجية المختلفة، إلا أن هناك من يرى أن مستوى ثالثاً قد ظهر في العربية، وهو ما يسمّى العربية الوسطى، إلا أن نهاد الموسى يقلل من أهمية هذا المستوى؛ إذ يرى أنه «ثمرة لتفاعل العامية والفصحى المتعلمة»[٢٢]، ثم يبين أسباب وجود هذه العربية الوسطى، ومن أهمها المدرسة والجامعة، وضعف ملكة اللغة، وقد تكون انعكاساً للانفصام الذي خلفه الاستعمار في مرحلة معيّنة. ومن الجدير بالذكر أن المستويات الثلاثة تقتسم وظائف اللغة، فكل مستوى له مقام وله وظيفة، فالعامية مثلا لا تصلح لغة للكتابة كما يقول المؤلف، ولكننا اليوم نشهد تحولاً جديداً؛ إذ نرى أن العامية صارت لغة كتابة، وبخاصة في ما يسمى لغة «التشات» («الدردشة») و«الماسيدج» («الرسائل») مع التطور التقني الحاصل.

٦ ـ الباب الثالث: عوامل التحول

● **درس اللهجات**

ما يزال درس اللهجات العربية والعامية خلافياً؛ فهناك من يرى ضرورة دراستها بوصفها حالة من حالات اللغة، إلا أن مثل هذه الدعوات لاقت صدّ كثير من العلماء والدارسين، على أنها دعوة مشبوهة دائماً، أهدافها غير نبيلة، والقسم الآخر لا يقبل دراسة اللهجات، لأنها لا تخدم الفصحى، وتثير كثيراً من الخلاف والاختلاف بين أصحاب اللغة الواحدة، وتتحول إلى ازدواجية غير قابلة للالتقاء. ثم ناقش الكاتب آراء القائلين بأهمية دراسة اللهجات والعاميات، من الباحثين والمستشرقين، حتى إن مجمع اللغة العربية شكل لجنة لدراسة اللهجات والإفادة منها على الوجه الصحيح[٢٣]. وقد اعترف المجمع بدور

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٣) انظر: «قرار المجمع،» في: المصدر نفسه، ص ٩٤.

العامية وأهميتها في إغناء الفصحى، وكانت أولى المحاولات تقديم قائمة بمئة كلمة عامية ومقابلها الفصيح[٢٤]، كما أن هناك ظواهر صرفية وصوتية في العامية يمكن أن تكون مؤشراً على كثير من خصائص الفصحى، وكان لذلك المنحى مباحثُ ودراساتٌ زادت في مرحلة من المراحل، وجمعت هذه الدراسات كثيراً من الألفاظ التي تعود في أصولها إلى الفصحى، إلا أن اختلاف اللهجات قد يفضي إلى نوع من عدم التفاهم بين الناس، إذ إن كثيراً من الألفاظ تختلف مدلولاتها من لهجة إلى أخرى، وقد يحدث هذا الاختلاف نوعاً من سوء الفهم عندما تحمل اللفظةُ معنى غير الذي تألفه اللغة الأخرى.

٧ ـ الفصل الثاني: التعليم

لا تنسجم نظرة المؤلف مع النظرية القائلة بأن التعليم يشكل محوراً مهماً في قضية التحول إلى الفصحى، إذ إن هناك عوامل أخرى تدخل في هذا السياق، فالمعلّم الذي يدرس اللغة العربية لا يلتزم بها في دروسه، فضلاً على المعلمين في الدروس الأخرى، وهذا يتطلب إصلاحاً لجميع مناحي النشاط اللغوي في الحياة. ومن الأهمية بمكان القول بأن محاولات التحدث بالفصحى في المدرسة بدأت منذ وقت بعيد، وقد أشار الكاتب إلى طائفة منها[٢٥]، وهو يوافق على أن التحدث بالفصحى في قاعة الدرس أمر مقبول ومعقول، لكنه يشير إلى أن مشكلة التعبير الشفوي لم تلاق العناية الكافية، لذلك بقيت فكرة عامة عائمة. ولذا، فإن الدارس لا يتلقى ما يكفيه من الفصحى مشافهة ليكتسب لغته بشكل جيد، هذا فضلاً على تأثير المحكية على وعيه؛ لأنها اللغة الأم التي يكتسبها في صغره، وهو ما يشكّل عنده ازدواجية لغوية تفضي إلى اضطراب مركّب بين النظرية والاستعمال، وهذا يحتاج إلى تدبير لغوي يؤدي إلى ردم الهوّة بين الفصحى والعامية، من خلال التقريب بينهما بالمشترك والمتشابه والمتقارب، وهنا عرض المؤلف مجموعة من الدراسات والبحوث التي تصبُّ في هذا الاتجاه[٢٦]. ويذهب الكاتب، هنا، المذهب الذي يرى ضرورة الاستفادة من نتائج المقارنة بين الفصحى ولهجاتها، لنهيئ للمتعلم قياساً قريباً يجعله قادراً على الوصول إلى الوجه الصحيح، وتكون البداية من

---

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٦.
(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.
(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١٢٠.

النحو حين يصبح درساً عملياً تطبيقياً، كما يمكن طرح بدائل للعبارات النمطية التي يكثر تداولها، ويمكن إعداد ألواح بأسماء الأشياء التي يستخدمها الأطفال، وذلك بالفصحى، من أجل أن يعرف التلميذ المقابل الفصيح للاسم العامي.

لكن الهاجس الأكبر الذي يؤرق الكاتب هو قضية الإعراب الذي سقط من اللهجات، ولا يمكن العودة إليه من خلال التعليم، لكنه يحتاج إلى تدابير أخرى، من أهمها التركيز على الاكتساب بإعداد المواقف الحوارية الشفوية المتصلة بالحياة اليومية وهمومها. لكن المسألة ليست سهلة، لأن قواعد الاكتساب تختلف عن قواعد التعلم، ذلك الاكتساب يحتاج إلى تدابير شاملة لا تقف عند حدود المدرسة، بل تتعدى إلى المحيط والبيئة بشكلها الكامل. وبما أن ذلك غير متاح في الوقت الحاضر، فإن نهاد الموسى يطرح فكرة أن تكون المدرسة نموذجاً مصغراً لبيئة لغوية مناسبة، فتوظّف كل مرافقها في خدمة ذلك.

٨ ـ الفصل الثالث: الفنون الأدبية

لقد كانت الفصحى لغة الأدب على مدى عقود طويلة من عمرها، لكن قضية الازدواجية من خلال استخدام العامية في الأدب لقيت عناية بعض المنادين بها، وظهرت دعوات تنادي باستخدام العامية في المواقف التي تقتضي ذلك، وبخاصة في الحوار المسرحي، لأن الحوار يعبّر عن مستوى الشخصية، وربما يكون للعامية قوة تعبيرية في بعض المواقف تفوق قدرة الفصحى. وهنا يناقش الكاتب بعض الاستخدامات التي قام بها نفر من الكتّاب المجيدين في أثناء كتاباتهم[٢٧]. أما على مستوى التراكيب واستخدامه في لغة الأدب، وبخاصة المسرح، فإن محمود تيمور يعدُّ رائداً في هذا المجال، لكنه لم يستطع أن يستمر على رأيه ذلك، إذ تراجع عن دعوته لصالح الفصحى. وقد ناقش المؤلّف باستفاضة آراءه، وبيّن التناقض فيها[٢٨]، وفعل ذلك مع توفيق الحكيم الذي كتب بالعامية ثم عاد إلى الفصحى أو إلى لغة لا تجافي قواعد الفصحى، لأنه لم يوفّق في العامية، حين رأى أنها تبقى حبيسة المكان والخصوصية[٢٩]. ولم يخرج المازني من حدود المشكلة، فبقي موزّعاً بين

---

(٢٧) انظر أمثلة من ذلك: المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٨.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٣.

(٢٩) ناقش الكاتب آراء توفيق الحكيم مناقشة مستفيضة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٤.

مستويين: الفصحى والعامية، ولم يستطع الجزم في تحوله الكامل[٣٠]. ولم يخرج السباعي عن ذلك الخط أيضاً، ويرى الكاتب أن أصحاب الدعوة إلى العامية يتعلقون بمتعة خصوصية اللهجة وتنوّعها في الشخصيات، كما يرون أن العامية تعطي الشخصية واقعية محمودة، إلا أنه يردّ عليهم بأن خصوصية اللهجة قد تدفع نحو استغلاق الشخصية ومحدودية فهمها، كما أن الواقعية التسجيلية لا تتم من خلال اللغة بقدر ما توحي بها البيئة العامة للمسرحية، وذلك هو رأي العقاد وكذلك محمد مندور[٣١]. كما يرى الكاتب أن «رجحان كفة العامية في المسرح العربي مؤخراً هو الذي يفسر لنا هبوطه الفاجع»[٣٢]. وبالإضافة إلى أن الوسائل المسرحية هي التي تعبّر عن الواقع وليس اللغة، فإن المؤلف يورد مجموعة من الحجج التي تؤيد رأيه، وهي أن الانتقال من لهجة إلى لهجة أصعب من الانتقال من العامية إلى الفصحى، كما أن تقبّل الممثّل بلهجته لدى الجمهور ليست دقيقة، لأن الممثّل يتقمص أدواراً مختلفة في الحياة، وهي المسؤولة عن تقبل دوره وفهمه.

وبعد تلك النقاشات الطويلة، ينتصر الكاتب لصالح استخدام الفصحى في لغة الفنون، ويقدم تدابير لغوية مقترحة تساعد على التحول إلى الفصحى، وهي:

- حصر المفردات الخاصة في اللهجات وبيان معانيها الفصيحة.
- بناء الحوار القصصي على قواعد الفصحى المنطوقة وليست المكتوبة.

٩ ـ الفصل الرابع: الإعلام

يتجاوز الكاتب الجانب النظري في دراسة التحول في لغة الإعلام بالطريقة العملية القائمة على البحث الميداني؛ فلغة الإعلام اليوم صارت مؤثرة وفعالة في المجتمع، كما أنها جزء من المشهد اللغوي الذي يستخدم الفصحى، أو على الأقل اللغة الوسطى، وفي أحيان أخرى اللغة المحكية أو اللهجة الخاصة. وهذه المستويات تتفاوت حسب الاستخدام، ولا جدال في

---

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٣١) يوسف الشاروني، **لغة الحوار: بين العامية والفصحى** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧)، ص ٤٩.

(٣٢) الموسى، المصدر نفسه، ص ١٤٠.

أن البرامج التي تعتمد المقروء المكتوب تستخدم الفصيحة، وكذلك برامج الأطفال، مع أنها تستخدم الوسطى أحياناً، ومثلها يقال عن البرامج التعليمية. أمّا لغة الإعلان التجاري، فتطغى عليها الفصحى رغم استغلال العامية لزيادة الأرباح لدى بعض التجار. ولكن هذه المسألة لم تعد كما يصورها المؤلف؛ إذ صارت لغة الإعلانات التجارية اليوم تميل إلى استخدام العامية، بل تطغى العامية على أغلبها. في المقابلات الشفوية يبقى المستوى مقبولاً، وكذلك البرامج الأجنبية.

ويرصد الكاتب بعض مظاهر التحول[٣٣] التي تظهر في الصحافة وفي نشرات الأخبار والاتصال الجماهيري، ويرى أن للإعلام دوراً كبيراً في نشر مفردات اللغة قد يفوق ما تنتجه مجامع اللغة مجتمعة، وهذا الدور، وإن حمل بعض السلبيات، قد ساعد في تجاوز الكثير من الخصوصيات اللهجية ونشرها. ويتوسل الإعلام بثلاثة مستويات، هي المستوى التذوقي في الأدب، والمستوى العلمي، والمستوى الاجتماعي الوظيفي. ويرى المؤلف أن تطور الأمم يقاس بمدى القدرة على التقارب بين هذه المستويات الثلاثة. ومن باب التدبير اللغوي في تطوير اللغة أن تكون الفصحى مستخدمة في ميادين الحضارة الحديثة، ويمكن لوسائل الإعلام أن تسهم في خلق التقارب حتى التماثل بين مستويات العربية المتفاوتة على مستواها المنطوق.

١٠ ـ الفصل الخامس: العقائد الفكرية

رغم أن العقائد الدينية لا تعنى بمعالجة وسائل اللغة، فإن هناك علاقة وثيقة بينهما؛ إذ إن التحدث بالفصحى يعدّ مؤشراً على توجه فكري معيّن، بل هو تعبير عن هوية صاحبه. وقد اقترن الإسلام باللغة العربية اقتراناً وثيقاً، وهو الذي ساهم في الدفاع عنها وصونها. وقد مثّل التحدث بالفصحى توجيهاً مباشراً في دعوة الإخوان المسلمين. وإذا كان الرسول محمد (ﷺ) يقف موقف المتسامح من اللهجات، فإنما كان ذلك من باب التوسع والطرافة في بعض المواقف. وبالمجمل، كان ارتباط العقيدة باللغة ارتباطاً وثيقاً حتى في الماركسية، التي جعلت من دعوتها التوجه نحو العودة إلى اللغة التراثية الفصيحة. وعند المسلمين، تمثّل اللغة ركناً أساسياً في العقيدة، كما أن هناك

---

(٣٣) رصد الكاتب بعض الظواهر اللغوية، للمزيد انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٥٠.

تحولاً واضحاً إلى الفصحى أسهمت فيه العقيدة الإسلامية من خلال ربطها بين الدين واللغة والقرآن الذي أُنزل بلسان عربي مبين، والدعوة إلى وحدة الأمة، واللغة من أهم عناصر وحدتها.

١١ ـ الباب الرابع: التقويم: مدى التحوّل ومظاهره

يشير المؤلف إلى مجموعة من مظاهر التحول المشهودة في المجتمعات العربية، وذلك بعد أن انتصرت الفصحى على دعوات العامية التي ظهرت في مرحلة تاريخية معينة، وتراجع أصحابها بعد أن استشعروا عدم كفايتها على الخروج من خصوصية المكان ومحدوديته. وهذا أول مظهر من مظاهر التحول إلى الفصحى. ومن المظاهر الماثلة أيضاً ما أنجز في لغة التحرير الصحفي، الذي تطور في لغته تطوراً ملموساً. كما أن هناك مظهراً يبدو جلياً في وسائل الإعلام، حيث تستخدم اللغة الوسطى التي هي بداية التحول إلى الفصحى مستقبلاً. كما يرى بعض الدارسين أن العامية المستخدمة اليوم هي أقرب إلى الفصحى من العامية التي كانت في العصر العثماني[٣٤]؛ إذ يرد بعض الباحثين[٣٥] ذلك إلى التطور الذي حدث في التعليم خلال هذه السنين.

ويتجاوز المؤلف عن تعميمات بعض الدارسين ليقرر أن من مظاهر التحول على مستوى المفردات، حيث دخلت المفردات الفصيحة في لغة الحديث، ويضرب أمثلة على ذلك[٣٦]. إلا أن التحول على مستوى المفردات، على أهميته، يبقى جزءاً من التدبير الشامل الذي ينشده الكاتب في قضيته التي يدافع عنها.

١٢ ـ الباب الخامس: المرافعة: مشروع التحول

ينهج الكاتب في هذا الباب نهج المرافعات القانونية التي تردّ على الأسئلة المهمة لتشكيل الإثبات أو النفي، وجاءت مرافعته على شكل أسئلة:

---

(٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٣٥) أبرز ممّن قالوا ذلك: سعيد الأفغاني، «من قصة العامية في الشام،» **مجلة مجمع القاهرة**، العدد ٦ (٢٠٠٨)، ص ٤٤؛ أحمد أبو ملحم، «العامية والفصحى،» **دراسات عربية**، السنة ١٥، العدد ٩ ([د. ت.])، ص ٨٢، ومحمد الحبيب بن الخوجة، «العربية في تونس: بين الفصحى والعامية،» **مجلة مجمع القاهرة**، العدد ٦ (٢٠٠٨)، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣٦) انظر: الموسى، المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

أ ـ هل التحول قضية ذات أولوية؟

إذ يقوم هذا السؤال في نفوس بعض الدارسين؛ فهم يرون أن للعربية مشكلات لم تحسم، وأن هناك بدائل أكثر يسراً وسهولة، مثل العامية، واستخدام الحرف اللاتيني، وتعريب التعليم الذي ما يزال متعثراً، والمصطلحات الموضوعة التي لا يأبه لها أحد في الاستخدام، وتصويب الأخطاء الذي لا يلقى رواجاً. ورغم كل هذه العقبات، فإن المؤلف يرى إمكانية الحل، لأن التحول غير مرتبط بحل المشكلات، وهو يختصر الطريق لحلّها، فالذي يتحدث ويكتب بالفصحى سيكون من التحصيل الحاصل حل مشكلة الكتابة في ذهنه، وسوف تُحلُّ مشكلة القراءة ومشكلة التعبير في الوقت ذاته.

ب ـ هل هو ضروري؟

بما أن الناس يتحدثون ويتفاهمون، فما الحاجة إلى كل تلك الجهود والتكاليف للتحول؟ والكاتب يحاول أن يطرح كثيراً من القضايا والمشكلات الناتجة من الازدواجية، وذلك لتسويغ مطالبه، فهو يرى أن الازدواجية تكلف الطلبة وقتاً مهدوراً لتعلم الفصحى بعد أن أخذوا العامية اكتساباً. كما أن هناك مشكلة ضعف الطلبة في اللغة العربية، ومشكلة القراءة إذا كانت الكلمات بلا حركات. هذا فضلاً على أن الازدواجية تسبب مشكلات اجتماعية، وتقلل من فرص الوحدة، ويعيق نشر رسالة الإسلام في العالم الإسلامي الذي من المفترض أن يكون أمة واحدة.

ج ـ هل هو ممكن؟ وهل الفصحى كافية ومكافئة لمطالب الحياة اليومية؟

هناك من يظن استحالة التحول إلى الفصحى وصعوبة الإجراء، لكن الكاتب يرى أنها سهلة ميسرة، لأن اللغة تقوم على نظام له قواعد موضوعية، وكل نظام لغوي لديه القدرة على التعبير عن مطالب الحياة، والفصحى لها تاريخ مجرب في أنها كانت لغة الحياة اليومية حتى مع وجود العامية. وهناك تجارب حديثة في التصحيح اللغوي نجحت[٣٧]، وظروف الفصحى أفضل منها، وأن الاعتقاد بعدم كفاية اللغة العربية على مواكبة التطور العلمي هو اعتقاد باطل علمياً، فكل لغة لديها القدرة على التعبير والتواصل عن جوانب الحياة كافة.

---

(٣٧) أورد الكاتب بعض التجارب، انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٤.

د ـ أليس التحول مطلباً شكلياً؟

يرى بعض الناس أن العامية تفي بمتطلبات الحياة، وأن التحول ما هو إلا مطلب شكلي في الأداء. وهنا يشير الكاتب إلى أن الفصحى ليست شكلاً أو قشوراً، بل هي نظام متكامل يقرّب المسافات بين الماضي والحاضر، ويجعل العمل للمستقبل في إطار مشترك.

هـ ـ ألا يكلفنا التحول جهداً إضافياً؟

هناك من يرى أن التحول إلى الفصحى ما هو إلا دعوة إلى التحول من الأسهل إلى الصعب، لكن الكاتب يرى أن السهولة والصعوبة مسألتان نسبيتان؛ فهناك ألفاظ وعبارات عامية أكثر صعوبة من الفصحى في مستوياتها الصوتية والنطقية، ويورد مجموعة من الأمثلة(٣٨) من باب المقارنة في الصعوبة والسهولة. ولذا، فإن التدرج بالانتقال من الأسهل إلى الصعب ينتفي أمام الحقائق العلمية الواضحة.

و ـ هل يمكننا التحول بتفصيح العامية؟

يرى الكاتب أن تفصيح العامية تدبير مناسب، ولكنه يحتاج إلى استطلاع وتجريب. والتفصيح يكون بأخذ الألفاظ العامية وتعديل أبنيتها على وفق أبنية الفصيح، وكذلك تعديل التراكيب، من خلال معرفة الانحراف الذي حدث للعامية وإعادته إلى ما كان عليه في الفصيح. ويورد هنا مجموعة من الأمثلة(٣٩) التي يمكن تحويرها وتحويل بعضها لتصبح فصيحة بلا جدال، ويدعو إلى دراسة ميدانية من خلال النزول إلى الشارع ورصد الألفاظ والتعابير المستخدمة.

ز ـ ألا يمكننا حل مشكلة الازدواجية بالتحول إلى العامية؟

يرى الكاتب أن الدعوة إلى التخلص من الازدواجية بالتحول إلى العامية هي دعوة تزيد المشكلة تعقيداً ولا تحلها، لأن التحول إلى العامية سوف يفضي إلى تحول آخر حين يحدث اختلاف بين هذه العامية والمحكية التي

---

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩١.

تنشأ من جديد، ولذا ستبقى في دوامة التحول، ويضرب مثلاً لذلك ما حدث في اليابانية[٤٠].

ح ـ هل نتحول إلى نهاية لغوية مغلقة ونسعى إلى ثبات مصيره التحول؟

العربية المنشودة هي التي تقوم على الاختلاف الذي يراعي الفروق في عادات النطق والدلالة، وليست لغة ثابتة جامدة، بل هي مشتركة جامعة. وكذلك المعجم، فإنه يقوم على رصيد موحد، لكنه لا يغفل التباين الذي يقدم شروحه على أنه غريب. وسيصبح من الضروري وضع المعجم التاريخي للغة من أجل توضيح الغرابة في بعض الألفاظ. ولذا، لن تكون العربية المنشودة جامدة في قوالب غير قابلة للتطور، بل هي مؤلفة من اختلاف متنوع.

ط ـ أليست عوامل التحول الفاعلة الآن بكافية؟

إن العوامل الموجودة في الساحة لا تكفي للتحول، ذلك أن اللغة التي يكتسبها الطفل قبل ذهابه إلى المدرسة وتعرّضه لأي برنامج تعليمي، هي العامية. ولذا، فإن غاية المطلب في الوضع الراهن هو التحول إلى اللغة الوسطى، التي لا تشكل بديلاً للفصحى، لأنها لغة منطوقة تتأثر بقواعد المنطوق ومتغيراته، وتبقى الصعوبات قائمة كما هي؛ فمعلمو العربية لا يلتزمون الفصحى، وكذلك وسائل الإعلام. كما أن المتخصصين بالإصلاح اللغوي فقدوا السيطرة نتيجة الازدواجية المستفحلة. ولم يستطع الموقف العقدي التماهي مع التنوع الذي يبغي التيسير، وساعده على ذلك تنوع القراءات القرآنية. وترك مفكرو المسلمين التحدث بالفصحى من أجل تيسير التواصل مع الجماهير، ولذا بقيت الوسطى مسيطرة، لكنها مع ذلك يمكن أن تكون خطوة على الطريق.

١٣ ـ الفصل السادس: برنامج التحول

يطرح الكاتب في هذا الفصل برنامجاً عملياً لما يرى أنه قادر على أن يكون مؤثراً في هذا المجال، لكنه يشير إلى أن برنامجه يتراوح بين الحوار والقرار، وليس لأي واحد منهما أن يكون بديلاً للآخر، أو يغني عنه. وهو يرى أن الحوار يبدأ أولاً، ذلك أن قضية التحول إلى الفصحى قضية تتعلق بحياة

---

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢.

الناس، فلا بدّ أن يتقبّلوا بالتحول عن لهجاتهم الخاصة وخصوصياتهم اللغوية لصالح الوحدة الكبرى المتمثلة في وحدة اللغة، وذلك لا يمكن فرضه بالقرار القسريّ، بل هو حالة وعي تتم من خلال تهيئة المناخ الداعي إلى اختيار الفصحى، والترويج لها، وإشراك الناس في المشروع المبتغى، من خلال التواصل المباشر معهم، لإقناعهم بأن التحول إلى الفصحى يحمل في طياته تحسين المستوى الاجتماعي والاقتصادي، وإيجاد فرص عمل متساوية، وتمكين وحدة المجتمع والتواصل مع الآخر.

وقد يبدو موضوع التحول صعباً، لأن ليس من السهل على الطفل ترك لغة أمه التي تعلمها صغيراً، لكن الكاتب هنا يطرح فكرة جديرة بالبحث، وهي أن الآباء والأمهات يتأثرون بلغة الأبناء، ومن هنا يمكن أن يكون تعليم الأبناء اللغة الفصيحة وسيلة لتعليم ذويهم، ولهذه الغاية يمكن وضع كتاب مبسط في قواعد اللغة المنطوقة ونشره بين الناس.

إن قضية التحول تتجاوز حدود التنظير اللغوي إلى أطراف أخرى لها أهمية كبيرة، من أهمها التواصل بين المدرسة والبيت من أجل دفع الوالدين للتعاون مع المدرسة، ومنها الحوار حول العبارات التي تدخل من خلال المسلسلات والنقاش حول جدواها، ثم التواصل بين مجامع اللغة ووسائل الإعلام، ثم الحوار بين الجامعة ووزارة التربية لمعرفة مواضع النقص في المعجم اللغوي للطالب، بالإضافة إلى عقد الندوات المتخصصة، وبث التجارب الناجحة للذين يتحدثون الفصحى ويحرصون على التفاهم بها، وكذلك الحال للممثلين وأصحاب الفنون.

وما نراه اليوم هو أن هذه القضية لا يعنى بها إلا اللغويون الحريصون، مع أن المسألة تتعدى ذلك إلى برامج التعليم في المدرسة، والجامعة والمجمع، ثم بعد ذلك تخرج إلى المجتمع، فتصبح المسؤولية مشتركة ومتكاملة؛ فهناك مسؤولية تقع على عاتق المؤلفين والتربويين وأصحاب المعاجم والمصطلحات والمهتمين. إلا أن المسألة لا تقف عند هذا الحد، بل تتعدى إلى الإعلام والأدب والسياسة، التي تؤثر في حياة الناس، وهي على صلة مباشرة معهم. وهكذا ينشأ البحث في إطار متكامل ليكون مقدمة لقرار سياسي، أو هو نتيجة حتمية له، من غير أن يثير حساسية أصحاب القرار، فأهمية المسألة عندهم ليست راهنة كما يراها المطالبون بها.

١٤ ـ الفصل الثاني: القرار السياسي والتراتيب الإدارية

يتطلع المعنيون باللغة دائماً إلى أن على السلطة أن تعي أهمية إصدار قرار ملزم للتحول ورعايته بكل مؤسسات الدولة. لكن، وكما يرى الكاتب، فإن القرار السياسي هو نتيجة ومقدمة ومحصلة لظروف مواتية. وهذا الفصل يتتبع بعض أمثلة القرار السياسي، وتبدأ هذه الأمثلة من التاريخ العربي وتراثه[٤١]، ثم من قرارات اتخذت في أقطار عربية، ومنها ما قامت به الدولة الفيصلية في سورية، عندما حرّمت التحدث بالتركية، وحثت على استعمال العربية، ومن أكثرها جلاء حملة التعريب في الجزائر[٤٢]. ومن أحدث القرارات قرار سنّ قانون الحفاظ على سلامة اللغة العربية الذي صدر في العراق سنة ١٩٧٧، وقد اتخذت مجامع اللغة العربية على عاتقها تعريب المصطلحات والمفردات من أجل الحفاظ على اللغة وسلامتها، وهناك قرارات ومسائل قامت بها المجامع قد أفاض المؤلف في التعليق عليها[٤٣].

١٥ ـ الفصل الثالث: بعض التدابير الإجرائية المقترحة

إن قرار التحول إلى الفصحى يجب أن يكون مشروعاً شاملاً لجوانب الحياة كافة، تشترك فيه، بالإضافة إلى العلماء والمعنيين، جميع مؤسسات المجتمع والدولة. ولذا يطرح الكاتب بعض التدابير التي يرى أنها تهيىء الظروف وصولاً إلى القرار الأكمل، ومنها:

ـ ما يتعلق بالدرس اللغوي، مثل إعداد الفهارس والدراسات والندوات والبحوث، والدراسات المقارنة.

ـ ما يتعلق بالتعليم، مثل وضع الكتب الخاصة، وتصميم البرامج التلفزيونية، والأشرطة المسجلة المقترنة بالمنهاج، وتحرير كتب المناهج، وجعل الفصحى لغة التعليم في المدرسة والجامعة.

ـ في أدب الطفولة، مثل إنتاج الأغاني والأناشيد المناسبة، والقصص المشوقة، وإنشاء مؤسسة لأدب الأطفال.

---

(٤١) قدم الكاتب أمثلة انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٤٢) لمزيد من البيان عن التجربة الجزائرية، انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٢.

ـ في محو الأمية، وذلك ببرنامج شامل يتناول المسألة من جوانبها كافة.

ـ في الحياة العامة، مثل البرامج الإذاعية بلغة سهلة التناول، ومخاطبات أوليّة بالفصحى، وبرامج مصورة تتناول الحياة العامة وحياة الأسرة، وإنتاج سلسلة برامج تلفزيونية وإذاعية تتناول مواقف من الحياة اليومية للمهنيين والعاملين والمزارعين والعمال، وتعريب اللافتات وأسماء المحال، ونشر معجم مصور بألفاظ الحياة العامة.

ـ في الفنون، وذلك بتعميم الفصحى في المسرح والأفلام والأغاني.

ـ في لغة الكتابة، وذلك بتعيين المحررين اللغويين في المؤسسات العامة.

ـ في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، وذلك بعدم بث البرامج إلا بالفصحى، وإعداد العاملين إعداداً يقوم على إتقان قواعد اللغة بمستوياتها كافة.

ـ في نقل التحدث بالفصحى من الإطار الفردي إلى المجال الاجتماعي، وذلك بإنشاء أندية للتحدث بالفصحى وتعميمها.

وبعد، فإن المؤلف ينهي بحثه بخاتمة يتطلع فيها إلى أن يكون مشروعه قابلاً للتطبيق ويساعد في فتح الباب لتصبح قضية التحول إلى الفصحى قضية راهنة وملحة. وبالفعل، فإن المسألة مازالت حلماً يسعى إليه الحريصون على اللغة العربية، لكن المسألة ربما ازدادت تعقيداً اليوم بعد انتشار الإنترنت، وبخاصة إذا علمنا أن العامية لم تعد محكية بل صارت مكتوبة ومنتشرة بين قطاعات كبيرة من الطلبة والدارسين، ولم تعد الفصحى لغة الكتابة فقط. والخوف أن تتحول هذه العامية إلى لغة مكتوبة خارج نطاق الإنترنت، فتتعدى إلى لغة التعبير، كما نشاهد بعض بوادره.

القسم الثالث

الشهادات المعرفية

(١)
نهاد الموسى: سيبويه الأردن

علي محافظة(*)

عرفت د. نهاد الموسى زميلاً في كلية الآداب في الجامعة الأردنية في مطلع السبعينيات من القرن الماضي، وشدّ انتباهي حرصه على الحديث باللغة الفصيحة الميسّرة مع من يلتقي بهم، بدون تكلّف أو تصنّع. وتوالت لقاءاتنا في نادي الجامعة الذي كان ملاصقاً لكلية الآداب، نحسو الشاي أو القهوة، ونتبادل الحديث حول شؤون الكلية والجامعة والوطن الصغير والوطن العربيّ الكبير، ونتناقش في أمور كثيرة، بهدوء أحياناً، وبصوت عالٍ أحياناً أخرى. وقد يدور الحديث حول أمور تبعث على الملل، فينهض أحد الحضور ويلقي نكتة قبل مغادرة الجلسة، فيضحك الجميع، ويتغيّر موضوع الحديث.

كان د. نهاد في جلساتنا هذه من المتحدّثين البارزين، وقلّما كان يضنّ علينا بطرائفه وحكمه والأمثال التي تبعث على الإعجاب والتقدير. وكنت أهوى الجلوس في حلقاته في النادي، لأستمتع بأحاديثه المفعمة بالطلاوة، فنشأت بيننا ألفةٌ حرصتُ على رعايتها ودوامها، بعد أن ذهبت بي السّبل إلى مغادرة الجامعة الأردنية مدّة ثلاث عشرة سنة. ولمّا عدت إليها سنة ١٩٩٤، وبقيت فيها حتى مطلع سنة ٢٠٠٩، التقيت د. نهاد ثانية، وشاءت الصّدف أن نجتمع في لجنة الدراسات العليا في كلية الآداب برئاسة نائب عميدها د. نسيم برهم.

(*) رئيس جامعة جدارا ـ الأردن، سابقاً.

كنا نغتنم الوقت المتوافر لدينا، بعد الانتهاء من مناقشة الأمور والقضايا المعروضة، للحديث في الشؤون العامة؛ الجامعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتذهب مذاهب شتى في التحليل والاستنتاج. وكان د. نهاد الموسى مُجلّياً دوماً في هذه الأحاديث الممتعة الجانبية. وعلى الرغم من ثقل السنين، فلم يبرح زميلنا عادته في إلقاء الطرائف والمُلَح علينا، ومداعبة بعضنا بعباراته المحببة لدينا.

وعُرف د. نهاد واشتُهر بعلمه الواسع في مجال تخصّصه «النحو العربيّ»، بيد أنّه لم يقصر نشاطه الفكريّ على مجال تخصصه، بل تجاوزه إلى العناية بالآداب والعلوم الإنسانية، حيث تتجلّى هذه العناية في ثقافته العميقة وآرائه السديدة ومؤلفاته العديدة.

التقيت به، مرّة، في مدينة بون، عاصمة ألمانيا الاتحادية قبل وحدتها مع ألمانيا الديمقراطية. وجلسنا في مقهى في قلب المدينة. وقد شدّ انتباهنا كشك للكتب القديمة يبعد بضعة أمتار عن المقهى. وما إن انتهينا من شُرب القهوة حتى دلفنا إلى الكشك نتفحّص الكتب المعروضة باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية والإيطالية، التي تتناول موضوعات متعددة، وقد أدهشنا تدني أسعارها آنذاك. لقد ارتبطت المقاهي في أوروبا بالثقافة، ولا عجب أن تجد في أي مقهى الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية والشهرية، يقرأها روّاد المقهى الذين لا يحملون معهم كتباً يقرأونها، في الغالب، وهم يحتسون مشروباتهم في مختلف فصول السّنة.

نهاد الموسى أستاذٌ بكل معنى الكلمة، يحظى بمحبة كلّ من يعرفه وبتقدير زملائه في الجامعات الأردنية والعربية الذين عرفوه في منتدياتها وندواتها ومؤتمراتها، مثلما جرّبوه في اللجان الأكاديمية طوال عقود عديدة من الزمن. أتمنى له طول العمر ودوام الصحة ومزيداً من العطاء والإبداع.

(٢)
نهاد الموسى كما أعرفه

محمد شاهين(*)

ـ ١ ـ

عرفت نهاد الموسى أول ما عرفته عندما كنت طالباً في الجامعة في بريطانيا التي حضر نهاد الموسى إليها ليلتحق بدورة في اللغة الإنكليزية يلتحق بها المبتدئون. عجيب كيف أنّ مدرساً في قسم اللغة العربية في الجامعة الأردنية يتجشّم مشاقّ السفر ويلتحق بدورة مبتدئة تخصّص عادة لصغار السن من الطلبة الذي يجهلون اللغة. وكان من الواضح أن نهاد الموسى لم يتحرّج من أن يبدأ من البداية الصغرى والخطوات الأولى.

عدت بعد عامين ونيّف إلى الجامعة الأردنية التي عملت فيها قبل سفري إلى بريطانيا معيداً. وتوافرت لديّ كلُّ فرص التعرّف إلى نهاد الموسى، إذ جمعتنا كلية واحدة وقسمان متجاوران؛ قسم اللغة العربية وآدابها، وقسم اللغة الإنكليزية وآدابها.

لاحظتُ، باديَ ذي بدء، أن نهاد الموسى لم يتوقف عند التحصيل العلمي في مجال اللغة الإنكليزية بعد الدورة التي كانت منطلقاً متواضعاً يبدأ منه، بل أصبح يسعى إلى الاطّلاع الجادّ على أهم منجزات اللغة الإنكليزية وآدابها في

(*) أستاذ الأدب والنقد الإنكليزيين، الجامعة الأردنية.

ميدان اللغة واللغويات، أو كما يحلو له تسميته: اللسانيات؛ من ياكوبسون إلى تشومسكي، ومن الشكلانيين الروس إلى البنيويين وما بعدهم. وليس اطلاع نهاد الموسى على كل هذه المدارس والاتجاهات مجرد اطلاع عابر يتوقف عند التعرّف إلى ما هو عند الآخر من معرفة، بل هو اطلاع ينفذ إلى أعماق المشاكل والقضايا التي يقوم عليها الجدل المعرفي في تلك المدارس والاتجاهات، إذ إنّ نهاد الموسى يتجاوز في سعيه مجرد الوصول إلى خط التماس، الذي يشكّل عادة حداً فاصلاً بين اللغات المختلفة، إلى معرفة السّبل التي يمكن أن تفيد منها اللغة العربية من اللغات الأخرى، كالإنكليزية مثلاً. والمعروف أن اللغات تتقاطع عند محاور متعددة، لكنها في غالبها محاور معقّدة لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال من أوتي الرغبة الصادقة والعزيمة القوية في ارتياد هذه التّخوم مثل نهاد الموسى.

يُعرف نهاد الموسى عند جمهرة الناس، وخصوصاً الذين لا يعرفونه عن قرب، أنه نحوي، ويذهب بعض الناس إلى القول إنه نحوي تقليدي. وهذا لا يضيره شخصياً، ولم أسمعه يشكو مرة من مثل هذه المغالطة. صحيح أنه نحويٌ يؤثر الفصحى والتحدث بها في كل مناسبة صغيرة أو كبيرة، مؤمناً كلّ الإيمان باللغة العربية، نحواً وصرفاً، ويدفعه هذا الإيمان إلى أن يبدأ بنفسه في أداء واجب اللغة القومي والجمالي معاً، إلا أنه ليس كأغلب المتحدثين بالفصحى العربية الذين يؤثرون الصنعة والتقعّر في اللغة، فيأتي وقعها ثقيلاً على الأذن. إنّ لغة نهاد الموسى تنساب بعفوية ويُسر، يشدّك حديثه بها إلى الاستماع إليه، والسرّ في ذلك هو ارتباط التعبير بالفكر، وحسن اختيار الكلمة وتركيبها الإيقاعي. ويحضرني، في هذا المقام، تعليق إدوارد سعيد (وهو بالمناسبة من أشد الغيورين على اللغة العربية وتراثها) مرة على أحد المتحدثين باللغة العربية الفصحى، أيام كان عضواً في منظمة التحرير: «انظر إلى فلان يفكر بالعامية ويتحدث بالفصحى!»، لكنّ نهاد الموسى عكس ذلك؛ فهو يفكّر ويتحدث بلغة واحدة، أي أنّ لغته بعيدة كل البعد عن تلك الفصحى التي تشكّل مجرد ظاهرة صوتية تصل إلينا، وقد تشكّلت من انفصام بين اللغة والفكر.

وهنالك من يقول: إنّ نهاد الموسى تراثي، هذا صحيح، وهو تراثي بامتياز. لكنه تراثيٌ ليس كجمهرة التراثيين، إذ إنّ لديه اطّلاعاً مُذهلاً على التراث، فهو يقرأه ويحفظه ويستوعبه ويستحضره ويستشهد به، وأكثر من

ذلك، إنه يستخرج منه ما فات على المهتمين بالتراث ملاحظته. ويذكّرني شخصياً بعبارة إزرا باوند التي شاعت بين الباحثين في أدب باوند، وجعلوا منها مظلّة خرجت منها عشرات الكتب. العبارة هي: «استخرج من التراث جديداً» (Make it new)، وهنالك عبارة مشابهة قالها باوند وتبنّاها إليوت، هي: «كل العصور معاصرة» (All ages are contemporary). والمعروف أن باوند صاغ شعراً حياة الشعراء التروبادوريين، كذلك قام بصياغة العديد من أشعار التراث، وعلى رأسها **الأوديسا**.

وقدّم نهاد الموسى، على مدى عقود خلت، التراثَ إلى طلابه في أبهى حلله، إذ عمل على تحرير التراث من سجنه في زمن ومكان محدودين بمصير الماضي وجموده.

وتجعلك إنجازات نهاد الموسى في ميدان التراث تحسّ أنّ التراث لم يعد مُحنطاً، بل أصبح على يده يحاكي الحاضر بمنظور جديد، يجعلنا نُقبل عليه بشغف وكأنه كُتِبَ من جديد. ويعود ذلك إلى تعامل نهاد الموسى مع التراث وفق أحدث نظريات التواصل مع النصّ، قراءة وكتابة وتحليلاً وتفسيراً، إذ إنه على وعي تام أنّ القارئ أو الناقد أو الذي يتعامل مع النصّ لا يُغفل دوره الفاعل في استخراج ما استبطن في النصّ الذي يخرج من جعبة صاحبه الأصلي ليذهب إلى مستقبلٍ جديد، يقوم بأداء واجبه تجاه النصّ ليصبح على وجه التقريب كاتباً جديداً له. وهذا كلّه مردّه إلى إيمان نهاد الموسى بالعروة الوثقى بين اللغة والفكر حين يكون التّماسُ بينهما محطة عبور، لا وقوف، يفعّل الواحد منهما الآخر بإشعاع خفيّ تتضح قوته عندما يطلع علينا التعبير المنشود في حلّته الجديدة.

ـ ٢ ـ

نهاد الموسى، إذن، تراثي حداثي، لا يرى في المزاوجة بين الاثنين تناقضاً، فهو لا يرى في الحنين إلى الماضي دافعاً إلى التعصب إلى التراث، ولا في الانبهار بالحاضر مسوّغاً للرحيل عن الماضي ونبذ التراث. فهنالك استمرارية تتطلب التنقيب عنها لتصل الأزمنة المختلفة في زمن واحد تسري في عروقه الأزمنةُ الحيّةُ بدون تحديد أو تفضيل. فهو، على سبيل المثال، ليس من المتحمّسين للشعر الحديث، لكنّه يرى في محمود درويش قدرةً هائلة على ربط

ما هو تراثي بما هو حداثي، مما جعله يحفظ محمود درويش عن ظهر قلب. وفي أعقاب زيارتنا لمحمود درويش في بيته وقف مودعاً، فقال لي ونحن ننتظر وصول المصعد: «شكراً على الهدية الجميلة»، معبّراً عن سروره بزيارة نهاد الموسى. ثمّ إنّ محمود درويش سألني بعدها أكثر من مرة: «كيف حال صديقنا؟ أكاديمي يضفي أناقة على الأكاديمية»، هذه هي كلمات محمود درويش.

وربما، لا يكون معروفاً لدى الجميع أن التراثي الحداثي هو أيضاً رائد في الإدارة. وبهذه المناسبة يجدر القول إنّ نهاد الموسى لم يطمع في أي منصب إداري في الجامعة، بل لم يُدْخل هذا الأمر في حسابه. لكنّه كان دائماً يقبل راضياً بما تكلفه الجامعة به في مجال الإدارة. وقد يكون نهاد الموسى أكثر من اشترك في لجان مختلفة في الجامعة، ولم يكن يهمّه أن يكون رئيساً للجنة، أو مقرراً لها أو رئيساً لقسم أو عميداً أو نائباً لعميد، فالمهم عنده أن يكون عضواً فعّالاً يقدم أقصى ما لديه كمساهمة جزئية من عضويته في الجامعة. فعندما كان عضواً في كلية الدراسات العليا، نهض بأعباء القسم الذي كان عضواً فيه، وبصماته ما زالت شاهدة على ريادته، أما إدارته التي أستطيع أن أقدم فيها شهادتي، لأنني شهدت عمله فيها شخصياً، فهي عندما كان نائباً لعميد كلية الآداب الذي توسم فيه الخير وسلّمه مقاليد الأمور. كنت آنذاك رئيساً لقسم اللغة الإنكليزية وآدابها، وعضواً في مجلس كلية الآداب، حيث حظي نهاد الموسى في أثناء عمله الإداري باحترام أعضاء المجلس، بدون استثناء، بسبب قدرته على إدارة الجلسات بديمقراطية وصدق، إذ كان محاوراً لا مناوراً، يترفع عن صغائر الأمور والمهاترات، دقيقاً ثَبْتاً، لا يترك شاردة ولا واردة إلا ضمّنها لاستكمال الحوار. وقد أعجبت، كغيري، بصبره وفطنته ودرايته بالتفاصيل. إنه جادٌ وحادٌ يكره الهرولة، ويمقت التلفيق، ويعطي كلّ أمر حقّه في النقاش ليتيحَ فرصة استيعابه أولاً قبل الخروج بحكم عليه، لا تأخذه في الحق لومة لائم، لا يجامل ولا يماطل، وليس من طبعه أن يحرج أحداً، لأنه لا يقبل أن يُحرَج من أحد. وكلّ هذه الصفات وأكثر كانت تحمي الجلسة من الانزلاق إلى العبثية وتمييع القضايا المطروحة على بساط البحث، فتحفظ للمجلس هيبته.

يتمتع نهاد الموسى خارج الأردن بسمعة طيبة من خلال مساهماته العديدة في الندوات والمؤتمرات واللقاءات التي كان يُدعى إليها من مختلف البلدان الممتدة من مسقط وماليزيا إلى المغرب العربي، ولا يخفى علينا كيف أن هذه المساهمات ساعدت على مدّ جسور التفاهم الثقافي مع العالم الخارجي. ولست

أراني مبالغاً إذا قلت: إنّ نهاد الموسى ساهم مساهمة جليلة في إخراج قسم اللغة العربية وآدابها من عزلته عن طريق الزيارات المتبادلة التي ساعد على توفيرها.

ـ ٣ ـ

أما على الصعيد الشخصي، فنهاد الموسى شخصٌ ودودٌ، يحب أن يتعامل مع الجميع بودّ خالص، وفيّ لأصدقائه ولشيوخه في العلم. فقد اتفق، منذ سنوات قليلة، أني قابلت لأول مرة أستاذه حسين نصّار الذي أثنى عليه ثناء لم أسمعه من شيخ بحقّ تلميذه.

«صديقك!»، قال لي محمود درويش بعد تلك الزيارة: «مسكون بالهمّ العام، هو صادق»، هذه هي كلمات محمود درويش. كما أنه ملتزم أشد الالتزام بالقضايا الكبيرة. فتشرّده مع الملايين حدث لا يبرح ذاكرته البتة. لقد سمعته أكثر من مرة يقول لأفراد أسرته: «هل تعلمون أننا كنا في مخيم عين السلطان بأريحا ننتظر دوران الشمس لنحصل في أواخر النهار على ظل نأوي إليه بقية النهار؟!». ورغم ذلك، وإنها لمُفارقةٌ، لم يطمح في يوم من الأيام إلى أن يكون صاحب مُلْك أو عقار في بلد يتهافت الناس جميعاً على كسب ملكية العقار الذي ينتظر لأسباب مختلفة من يكسبه. وتحقق طموحه عندما وفرت له الأسرة، وخصوصاً زوجته المناضلة، غرفةً فسيحةً تتسع لكتبه وكرسياً مريحاً يجلس عليه عند القراءة والكتابة، في البيت المتواضع الذي يسكنه حالياً في محاذاة شارع ياجوز. ولو اختار، على سبيل المثال، أن يبتاع قطعة أرض بنفقات الدورة التي التحق بها لتعلم الإنكليزية في بداية السبعينيات، لكان قد امتلك بيتاً يأوي إليه، بدلاً من انتظاره السنوات الطويلة ليحصل على ما تيسّر. فاستثماره محصور في علمه وعلم أبنائه. وكفى الله المؤمنين شرّ الطمع.

لو كان نهاد الموسى في بلد مثل بريطانيا، لوجد من يُقْبِلُ عليه لجمع ما ينحت من كلمات واصطلاحات تجد سبيلها في النهاية إلى **معجم أكسفورد** الذي يعتمد في ثروته المتنامية على ما يستجد عند الكتّاب من مصطلحات لا دور في إضافتها إلى المعجم لأي مجمع لغوي. لقد دعوته مرة إلى إلقاء محاضرة على طلبة الدراسات العليا في الترجمة في قسم اللغة الإنكليزية، وألقى محاضرة طويلة لم يلحن فيها مرة واحدة، بل كان يؤثر اللغة الاصطلاحية

(Idiomatic) على لغة النحو التقليدي. وكثيراً ما استعنت به على ترجمة الاصطلاحات التي تبدو مستعصية. وبهذه المناسبة، لا يسعنا إلا أن نذكر أن مجمع اللغة العربية في الأردن قد ضاقت عضويته بشخص مثل نهاد الموسى. ومن حسن الطالع أن نهاد الموسى لم يعبأ بالأمر، ولم أسمعه، ولو لمرة واحدة، يعرّج على الموضوع، لا من قريب ولا من بعيد. لقد تأملت صمته طويلاً، ولم أجد ما يسعفني إلا بيت من أشعار باوند قاله في محنته، وأصبح محفوراً ليس فقط في الذاكرة، بل في الذائقة الأدبية الغربية، إذ إنه يُعدّ بالإجماع من أشعر الشعر. يقول باوند: «إنّ ما تحبه بصدق هو تراثك الحقيقي» (What You lovest well is the true heritage). وفي بيت آخر يعدّ امتداداً لهذا البيت يقول باوند: «ما تحبه حقاً لا يستطيع أحد أن يسلبه منك، عاطفة الحب غير قابلة للسلب؛ فهي التي تبقى».

يعيش نهاد الموسى في ظل هذه العاطفة، مؤمناً أنها خير وأبقى. تحية للتراثي الحداثي عاشق لغة أمته، وحامي صرحها اللغوي بعشقه المتجدّد لها، وكأني بنهاد الموسى يهمس في صمت سرمدي: هل يجرؤ أحدٌ أن يجرّد العاشق من عاطفة العشق، وقد امتلكها وتملكته؟

(٢)
الأنا الآخـــر

فهمي جدعان(*)

عالمي اليوم عالم مثقل بأعراض ما بعد الحداثة. لذا لا يشخص في وعيي المباشر من «عقلي العلائقيّ» بالآخرين إلا ما هو ذاتي. وحين يتعلّق هذا «العقل» بأمر يخصّ نهاد الموسى، فإنّ الذي «يظهر» لي منه هو ما قصد إليه (الفيلسوف) ـ أعني أرسطو ـ وأبو حيّان التوحيدي من معنى الصديق. وهو أنه «آخر أنت». . إلا أنه «بالشخص غيرك». وبمعنى ثان أنّ الصديق هو «بعض ذاتنا»، وتلك هي حالي في علاقتي التواصلية بنهاد الموسى التي تمتدّ عقوداً عدّة.

ثمّ إنّ وجهين من هذه العلاقة يطاليان بحقوقهما في هذا الشأن: الوجه **الأول** أنني في جميع ما أنجز من أعمال علمية أحرصُ على أن يكون للبنيان اللغوي، التقني والجمالي، أساسٌ مركزيٌ في التركيب النهائي للأفكار التي أعبّر عنها. وأنا، بكلّ تأكيد، لست عالماً لغوياً، لكنّ الحاسّة اللغويّة والجمالية جوهريةٌ لإلفي لذلك منذ الصّغر وعبر السنين. وأنا لم أعرض أيّاً من أبحاثي وكتبي العربية على أيّ قارئ لغوي. لكنني كنت دوماً أجد صعوباتٍ ومشكلاتٍ نحويّةً أو صرفيّةً أو مصطلحيّةً في بعض ما أسوق من القول. حينذاك كان نهاد الموسى هو مرجعي الرئيسي، بل الأوحد، في حلّ المُشكل الذي يعرض لي. لم يكن ذلك يحدث ونحن في المدينة نفسها فقط، وإنّما كان يحدث أيضاً في كلّ مرّة أكون فيها بعيداً، في باريس، أو الكويت، أو عُمان، أو مونتريال حيث

(*) مفكّر وأستاذ جامعي.

كنت أتصل هاتفياً وأسأله عمّا يعرض لي من مُشكل، ولم يكن يجيبني على الفور، لكنّه ما يلبث أن يتّصل ليعرض ما انتهى إليه فكره في الأمر، وبما يقترح عليّ أو يعرض آخذ مُطمئناً بذلك إلى نصّي.

والوجه **الثاني** ـ وهو دالّة الصّديق ـ أنني لم أجد من أحد مثلما وجدت منه في المسألة الجوهرية المتعلّقة بـ «الاعتراف» و«تقدير الذات» في الأعمال الإبداعيّة التي كانت وما تزال تصدر عني. في قول مماثل لهذا القول، في شهادة حول «عبد العزيز الدوري»، قرنت نهاد الموسى بالدوري، من حيث إنهما يُفارقان جملة معاصرينا في أنهما، بروح علميّة رفيعة، ونزاهة خالصة، يحرصان على مبدأ «الاعتراف» و«التقدير» حين يتعلّق الأمر بمنجزات علميّة أو فكريّة أصيلة تصدر عن الآخرين، فلا ينكران، ولا يتجاهلان، ولا يهوّنان من شأنها. . وإنما يذهبان، على الدوام، إلى مبدأ السؤال والتشجيع والدّعم والإعجاب. . بل والافتتان. وتلك أمور غريبةٌ عن جُملة معاصرينا من الأكاديميين والمثقفين والمبدعين، حيث الجنوح إلى النقد السالب والإنكار والتجاهل هو السائد والغالب.

كان نهاد الموسى يراجعني، دوماً، في ما أكتب ويُناقشني في كثير منه مناقشة العالم الأديب المفكّر الأصيل الحُجّة والصديق. وكان ذلك عندي، دوماً، مصدر شعور بالرّضا والاطمئنان والثقة بما أصنع، ومبعث سعادة ورجاء. . ومُحفّزاً على المثابرة على السير وعدم الوقوف.

وقد يكون ذا معنى أن أقول في هذا السياق: إنّ نهاد الموسى ليس فيلسوفاً مُحترفاً، لكنّه يُقارب موضوعاته بعقل الفيلسوف وروحه، وإنني من وجه مُناظر لست لغوياً أو عالم لغويّات، لكنني أقارب قضاياي في حدود اللغة ومتطلباتها الفنية والجمالية.

في هذا القول الوجيز، لم أقل شيئاً «موضوعياً» عن نهاد الموسى. . عن أعماله. . عن علمه. . عن جملة مناقبه الخاصّة في حياته العامة والخاصّة، حيث كنت دوماً قريباً منه وكان قريباً مني.

كان هذا القول «عبارة» عن «بعض نهاد الموسى» في بعض مرآة ذاتي. . أي عن الصّديق الذي هو «بعض الأنا»، وذلك قليل من كثير. ولعل ذلك أن يكون بعض ما يغني جملة الأقوال التي يُقدّمها عن نهاد الموسى هذا «المجموع» من الأبحاث والمراجعات والشهادات التي يَشرُفُ بها وتَشْرُفُ به.

(٤)
مع أبي إياد يطيب المشوار

موسى الناظر(*)

ـ ١ ـ

من سيقوّم ما أكتبه عن نهاد الموسى؟

منذ سنوات وأنا لا أجرؤ على تقديم أي عمل بالعربية قبل أن يُسوّى بسائل قلم أبي إياد الأحمر أحياناً، والأخضر معظم الأحيان.

من يجرؤ على أن يكتب بالعربية عن إنسان مرجع في تركيب اللغة ومحتوى مفرداتها من معان وأفكار؟

ما الذي يجمع بين الكيمياء واللغة؟ سؤال يفيض غرابة! لكنها لا تباري غرابة أسئلة اعتدناها من أستاذنا د. عبد الكريم غرايبة، فلا نهتدي إلى إجابة عنها، حتى يأتينا بما هو أشد غرابة!

نعم... ماذا يجمع بين رموز تتسلسل في تركيب يُنبئ عن شخصيةِ مادةٍ من مكوّنات هذا الكون وحروف تنتظم في كلمات يُتَناقَلُ من خلالها بين بني البشر مخزونٌ من المعاني والأحاسيس؟ سؤال لم ينشغل به باحث، فيرصد مُكتَشفَه بكلمات تُودَع في مرصدِ معرفةٍ يسعفني النبش فيه بإضاءة هادية.

(*) أستاذ الكيمياء في الجامعة الأردنية.

لكنني أدركت وحدة ما يحكم الحقلين، الكيمياء واللغة، من نظام ومنطق، وأنا أتبادل الحديث خلال مشوار المساء المعتاد مع أبي إياد.

من المرأب يبدأ معه المشوار، «مرأب الآداب» حين يخلو في المساء إلا من مركبتين جهدتا في الوصول عبر ازدحام موتّرٍ للأعصاب، وتلوثٍ يَعتدي على أكسجينٍ تتلهف له الرئتان. برشفة ماء مطعّم بعطر زهر الليمون ترافقها نظرةٌ إلى سماء صافية تبحث عن قمر في أحد أطواره ينبّه إلى الزمان، ويعزّز إحساساً بسرعة هروب الأيام وبقصورٍ عن إتمام ما يُرغب في إنجازه من أعمال. وبعد اكتفاءٍ من ماء نظّف النفس من تلوث اعتراها في الطريق إلى المكان تنخفض النظرة إلى أرض تزخر وتفخر بما أنبتت لتؤكد أن «على هذه الأرض ما يستحق الحياة».

من ذلك المرأب يبدأ المشوار، وبتلك العدّة النفسيّة تتسارع الخطى نحو ممر يربطُ الآداب في مبتداه بالطب في منتهاه، مروراً بعديد من كليات الجامعة ومرافقها، ومع أولى الخطى في ذلك الممر تبدأ صفحات الأحاديث تُفتح. وبصوت هامس يُحفّز الانتباه وبفصحى سلسة، مفرداتها مألوفة وصياغتها جاذبة ووقعها ناعم، والاستماع إليها متعة واستمتاع، وبعد خطوات من الصمت، ينتقي من خلالها من أحداث يومه الموضوعَ الأكثر إثارة وتأثيراً، يبدأ أبو اياد، وغالباً بتنهّد، يعبّر عن صدمة تأثرٍ وإحساسٍ، وحيرةٍ مِنْ أمر مَنْ يَعْبرون يومه ويَصْدُر عنهم غير ما يُؤمّل منهم.

ممرّ جميلٌ زُرعت أشجاره المصطفةُ على الجانبين في نظام وتناسق دالٌ على عناية مَنْ كان في موقع المسؤولية عندما غرستها أيادٍ جادّةٌ ذاتُ دراية، وذلك قبل عقود من انتزاع المبنى الأول في الجامعة الأردنية. ممرّ يتصدّر أهمّ معالم الحرم الجامعي، يمثل التفاهم المشترك والتعاون البنّاء بين مكوّنات المكان الطبيعية وإدراك الإنسان الواعي بأهمية الربط بين شكل المكان ووظيفته.

في كل مساء ينتظرنا هذا الممر ليشاركنا المشوار كاشفاً عن بعض جمالٍ، ملحّاً علينا أن نرفع نظرنا عن أرض عانت عبث كُتَل شبابية تراكمت في أرجائه خلال النهار، وذلك بدعوة من طيوره الساكنة قمم أشجاره، وكأنها تشكو لنا ما ترصده مصدومة مما يجري نهاراً تحت الظلال، فتؤثِر الهروب لتعود في المساء مقدرة وجود من يلبي النداء.

نجح الممر في احتلال جزء من أحاديثنا، فهو، كأي من أرجاء الجامعة ومكوّناتها، مادية أو بشرية، لا بد من أن يستقطبَ قسطاً وافياً من اهتمام من تجاوزت لديه الجامعة، على مدى عقود من الزمان، أن تكون مكان عمل لتصبح موطناً يضحّي له ويخدمه لا أن يضحّى به ويُخدم منه.

سمّوه «الشارع البيئي»، تسمية لا شكّ في أنها تعكس رغبة مسؤول إيجابية نحو الاهتمام بالبيئة وتوظيف معاييرها على هذا الشارع. يحفزنا الاسم على أن ينتحي محور حديثنا في مساء يمتدُّ إلى ساعة ونصف الساعة نحو البيئة الجامعية بمكوّناتها الماديّة والإنسانية، ونتعجّب متسائلين لماذا تستسلم الجامعةُ لملوّثات بيئتها، فتسعى إلى التعايش معها ومجاراتها بدون أن تستنهض طاقاتِها لمواجهةٍ ليس غير الجامعة أقدر على قيادتها.

ــ ٢ ــ

في تحليلاته لمثل هذه القضية، تلمس عند أبي إياد رؤية واقعية وكشفاً لما هو غير مُعْجِزٍ أن يَعْتَني به من هم في المواقع الميدانية. البيئة الطبيعية عند أبي إياد ميدان فسيح يَفتح أرجاءه للإنسان لكي يسبغ عليه لمسات مكمّلة يميّزها الانسجام، معزّزاً بذلك جمالاً بجمال، ومحرراً إمكانات بناها مُتقنُ نظام من خلايا تسكن رأس الإنسان، فتتفاعل قدرة الإنسان مع هبّة المكان، فيكونُ في الناتج متعة ونقاء وزينة من لباس لا ينفذ منه ملوّث كان.

طالما ترافقت نظراتنا، ونحن نغطي مقطعاً من مشوارنا، نحو تجمّعات من أشجار الصنوبر، بعضها يتسع لما يحاكي الغابة، وبعضها الآخر يتجذّر في بقع من الأرض يجاهد في حمايتها من غزو الأسفلت الأسود، وجلّها موروثُ جهودٍ لأناس رأوا في الأرض والشجر ما يتصدّر على الأسفلت والحجر. ومع هذه النظرات تحضرنا المقارنات مع ما نراه في غير مكان ونودّه في هذا المكان. ونتمنى على من في عهدته هذا الإرث الطبيعي أن يُعمِلَ فيه ما يضيف إليه ويوظّفه ليصبح مقصداً ممتعاً لأهله ومرتاديه، يعزّز الانتماء، ويقدم مَهْرباً من عناء.

في شارع رئيسي يخترق حرم الجامعة نسير، فنلحظ شاراتٍ ولوحاتٍ توجّه إلى مبان في الجامعة وأحياء، بعضها يقصّ عن عهود رعاية تأسيسها، فنرى فيها قصوراً في التعبير والتصميم، ونتساءل عن مدى التأهيل عند من عُهد

إليهم بالتنفيذ. وتشتدّ الملاحظة ويحتدّ الانفعال بوصولنا إلى معبر للسيارات رئيسي، إذ تتمثل أمامنا لوحةٌ من عمل احتلّ أرض التلّة المطلّة، بُذل فيها جهدٌ ليس بقليل، قُصدت عنواناً يدخل منه الزائر إلى مؤسسة توقد محركَها طاقةُ الشباب، وتدير مقودَها قدرةُ الآباء وكفاءةُ الخبراء. ومع أهمية ما يرمز إليه نُصبٌ اعتلى مركزها، إلا أنه كان يكون أكثر وقعاً لو وُجد في ميدان في وسط المدينة. وبدافع البحث والتقصّي والرغبة في الاستكشاف والتحقق، رأى أبو إياد أن نصعد درج المكان ونختبر السير في ما أُعدّ من ممرات، وإذ فعلنا. . . تحققت لدينا صعوبة حصد متعة كانت مبتغاة.

قد يتراءى لمتسرع أن يقرأ في ما خُط أعلاه تعبيراً عن نظرة نقد لما جُهد في إنجازه، وأن منحى الموسى ورفيق دربه موسى تشاؤميٌ يُغلّب الشكوى وعدم الرضا عمّا يُرى ويُجرى، ولمثل هذا القارئ دعوة وتوجيه إلى أن يرى غير ذلك، فما يوجّه نظراتِ أبي إياد نزعةٌ نحو الجمال والتّمام، فعجز القادر فيهما غير مُسوّغ. فأين يكون التمثّل بهما، والدعوة إليهما، والسعي إلى توظيفهما، في غير الجامعة؟ إن لم تكن الجامعة قدوةً، فبمن نقتدي؟؟

تتأكد هذه النزعة لدى من يعرف أبا إياد ويرافقه، فهو يرى في منقوصهما (الجمال والتمام) دافعاً إلى الاستكمال، وإتمام البناء، يهمُّه من الكأس نصفها المليء بدون أن يتوقف عند مستواه، فيعمل على الإنماء والزيادة حتى تفيض الكأس ويصبّ في غير وعاء. تجذبه الإضاءة فيزيدها شدة، يحفّز الفاعل ليَغلبَ المعطّل.

معاييرُ الجمال والتّمام ملزمةٌ لدى أبي إياد، ولم تكن لتنشأ وتتأصل إلا بالممارسة والمعايشة. فهو يسعى إلى أن يحاط بالمُفرح والجميل، وإنْ عمل على إنتاج في مؤلَّفٍ أو مقال أو درس أو اختبار حام في أرجاء، وقد يسافر إلى أبعادٍ، ليعثر على مكان متسق مع الزمان ليحقق مبتغاه. فشُحنةٌ من الجمال والاكتمال تشحذ الفكر وتغذّي القلب.

غِيرَةُ أبي إياد على الدقة والإتقان ومعايير الجمال لا تتوقف عند المكان، بل تحتدّ عندما ينتقل الحديث عن الإنسان، الطالب والمدرّس في الميدان. وليس من حاجة إلى تكرار سرد ما أصابهما من هوان، فالمزامن لمن كان منهما في الجامعة، قبل عقود، يرى الهوّة السحيقة بين ما هو عليه حالهما الآن وما كان في غير بعيد من الزمان. يرى التعاكس بين تفجر

المعرفة ووسائلها والقدرة على توظيفها لدى هذا الإنسان، فتعامل مع ما أُغدق عليه من تقانٍ وأدواتِ علم بغير ضبط وإتقان. كُنتَ ترى الطالب ساعياً وراء مدرِّسه، يشغله في مطلب معرفةٍ، فيعمل الاثنان لتحقيق هدف كان، أما الآن فقد اعترى العلاقة بينهما (المدرِّس والطالب) من اللامبالاة والهوان ما أوصل الطالب إلى ساحاتٍ وممراتٍ تفيض بمهدور طاقات الشباب، وجعل من المدرِّس ساعياً بين مكتب، أصبح غريباً على صاحبه، حاملاً بعض معلومات تنقصها معرفةٌ، ومدرّج ينتظر الحاضر فيه قائمة تثبت الحضور والغياب، ولا يعنيه بعد ذلك شأن.

نحتار من أمر هؤلاء الطلاب، ونغار عليهم، بل نشعر بالأسى ونحن نستعرض في مشوارنا شريطاً اختزنته ذاكرتنا. صَوِّر حركات يومهم ونشاطاته وسَجِّل بعض أحاديثهم وهم يجولون ويجلسون مزدحمين في ساحاتٍ، ليس كخلية نحل تجدّ عاملاتها، تقطف وتهضم وتحوّل الخام إلى شهد تتغذى به وتُغذي، بل كجمع من الكائنات ذُهِلَ عن أصل الغاية من وجوده في الجامعة، يدور بلا رشد ولا هدف، تتصادمُ أفراده بدون تفاعل، وكأن الجامعة، للسواد الأعظم منهم، مكان يأتونه للتباهي بما انشغل به سمعهم وبصرهم مما تغدقه عليهم وسائلُ اتصال لا يلتقطون منها إلا ما يغذّي رغباتٍ ودوافعَ ليس للعلم والنفع وبناء المعرفة والتنوّر منها نصيب. هل أصبحت الجامعة تتغيّر خاضعة لمن يأتيها؟؟ هل فقدت دورها في أن تُغيِّرَ من يرتادها؟ قد قيل عن الجامعات ومهامها: «الجامعة الجيدة تعلِّم، أما الجامعة المميّزة فتغيّر الناس»! فهل فقدنا المهمّتين؟؟

ـ ٣ ـ

إحساس كهذا يعزّزه مع كل مشوار مع أبي إياد فيضٌ من الأمثلة المتجددة والحالات، تتبعه رؤى نتداولها لمواجهة تدهورٍ ولتغيير اتجاه. نرى في بعض حالات بصيصاً من أمل واسترشاد، ويتيقّن لدينا أن اعتلالَ الصحة ليس عجزاً دائماً مُقعِداً، بل محفزاً لمواجهة التحديات، وأن وضوحَ الهدف وتحديده والتصميم على وصوله يدفع «العالم كله ليتعاضد مع صاحبه من أجل تحقيقه».

سمعت عن أبي إياد، بل عرفت به، بدون لقاء، كان ذلك في بدايات

عمر الجامعة، عرفت أنه إنسان ذو مواقف ثابتة، ملتزم بمعايير ومبادئ يثير بها اهتمام الكثيرين، وأحياناً حفيظة بعض من هم في محيط عمله، معايير تتحداهم وتدفعهم إلى إتقان عملهم.

عرفت عنه استخدامه فصحى سلسة متحرّرة من الثقل التقليدي المقولب، يجعل منها خير داعية فعّالة لانتشارها وتحفيز استخدامها. بدأت أعرفه وأتجاوز المعرفة عنه، خلال معايشته في مهمات علمية تعدّت حدود الجامعة والبلد، أولاها أوصلتنا إلى الإمارات العربية المتحدة سنة ١٩٧٦، إذ كان زميلنا الراحل د. عمر الشيخ مديراً للمناهج هناك. نزلنا برفقة زملاء آخرين في سفينة راسية في ميناءِ أكثر الإمارات ازدهاراً آنذاك، دبي.

كان المُتاح على متن تلك السفينة من خدمات ونشاطات ترفيهية يتعدّى المسموحَ على برّ الإمارة، مما منحها (السفينة) قوة جذب خاصة لزوار ومقيمين، أما نحن فكنّا في مهمة استشارية تعليمية، ليس لنا في السفينة شأن غير الطعام والمنام! نقضي نهارنا في زيارات لمدارس واجتماعات مع عاملين ومسؤولين في حقل التعليم العام، رأوا في الخبرة الأردنية في مجال المناهج والتأليف ما شجّعهم على إعادة النظر في ما اعتالوا عليه مستورداً من أقطار أخرى، وكان لهم في العربية والعلوم والرياضيات أولوية تركيز.

تبيّن لي في أثناء تلك المرافقة وما تلاها مدى تمسّك أبي إياد بمنهجية عمل واضحة بسيطة تنطلق من أهداف محددة تبعد المنتوج عن أن يكون تجميعاً فاقد الترابط، يعتني بجزيئية لا تجد مكاناً لها في إطار شامل متكامل، يحرص على أن يكون ما يرصد في منهاج العربية، وما يُنص في كتبها جاذباً لدارسيها، متسلسلاً في البناء، متواصلاً في المراحل، لا يقف عند هدف تدريب لغويّ أصمّ، بل مناسبة لعلم وثقافة وتربية ومتعة. كان له تمسّك في أن لا تُدخل معلومة في منهاج، أو يقتطف نصٌ أو يُصاغ اختبارٌ إلا بعد اجتياز معايير نوعية بادئاتُها تساؤلات: لماذا؟ ماذا؟ كيف؟ تلك منهجية توظيف آلية البحث العلمي في السعي نحو الأفضل. فاللغة عند أبي إياد في تشكّلها وبناءاتها علم كالعلوم التجريبية الطبيعية، فإن كان في الثانية تفاعل للإنسان مع مادة البيئة، ففي الأولى يكون تفاعل اللسان مع إنسانها (البيئة).

كان لتلك المرافقة أن تؤسس علاقة مع أبي إياد عزّزها تقاربٌ في توجهات، وتَماثلٌ في مراحل حياة، وفيض من تحدّيات في العيش وفي السعي

وراء علم ينسجم مع الذات ويحقق الرغبات، فخلوّ الجيب وشحّ ما في اليد زادا التصميمَ ثروةً، فكان لكل نجاح لذةٌ وطعمٌ، وتحفيزٌ على المواصلة وبناء. وإذ ركن من زاملوا أبي إياد في العمل، إلى «دكتوراهم»، ورأوا فيها كفاية تأهيلٍ ونهايةَ مطلبٍ، استشعر نهاد الحاجة إلى تعزيز قدرته في اللغة الإنكليزية، فجمع من الجنيهات ما مكّنه من السفر إلى بلد هذه اللغة ليقضي شهوراً جاداً في تحقيق هدف أتاح له أن يحملَ العربيةَ إلى أرجاء من العالم ممتدة، ويفيدها بما جاد به علم الآخرين. طموح كهذا ووضوح رؤى وقوة إرادة بالتقائها وتفاعلها فواعلُ «لا بدّ أن يستجيب القدر» لها.

ـ ٤ ـ

شراكةُ مهمات ورفقة سفر أخرى تهيأت بعد انقضاء سنوات، لكنّها امتدت، متعددة الجولات، لسنوات. ففي أيلول/سبتمبر ١٩٩٠، وبعد شهر من زلزالٍ أصاب الكويت بالاحتلال، جمعتنا رحلة الطائرة «اليمنية» قاصدة صنعاء. التقينا، وبرفقة زميلنا د. خليل عليّان لنشترك معه، خبراء، في تنفيذ مشروع تربويّ يهدف إلى إعداد مناهج في اللغة العربية، وفي العلوم والرياضيات، وتدريب فريق يمنيّ على التأليف فيها. لم تكن ظروفُ السواد الأعظم من اليمنيين المعيشية، البعيدة عن الكفاية والرخاء، كما العادات والسلوكيات التي عزّزتها حياتهم العامة، بمساعدٍ كافٍ لانطلاقةٍ سلسة للمشروع، إلا أن دماثتهم وبساطتهم وتقبّلهم للمساعدة من الآخر وطواعيتهم لما يكلّفون به مهّدت لنا الطريق للعمل معهم بتأسيسٍ والتزام، توظّفت فيهما منهجية أبي إياد ومعاييره، بدون أن يولّد ذلك ضيقاً أو ردّة فعل عند أيّ من فريقه اليمني، بل على العكس ما كان، إذ الرغبة والاستجابة والإحساس بالإنجاز هو ما ساد.

امتد المشروع اليمني سنوات، وبُني عليه المزيدُ من المشاريع، مما أتاح لنا تعدد السفرات «فلا بد من صنعاء وإنْ طال السفر»، وكلما تهيّأت لذلك فرصةٌ أقبلنا عليها برغبة، ففي اليمن وعند أهلها ما يجذب الإنسان، وهو ما لا يُلمس في كثير مما يحيطنا من مكان، فمن اليمن نحمل الجميل من الذكريات، وكثيراً ما نستذكر التناسق والتكامل مع البيئة في بناء القرى والبلدات، ودلالة ذلك على قدرة أسلافهم على التعامل في البناء مع أقسى تضاريس المكان. فلكلّ متخصّص في المعمار، أينما كان، الكثير مما يتعلم إن أتاح لنفسه زيارةً لمدن اليمن وقراها

المُحْتَضنة في سفوح جبال شاهقة، أو المعتلية قممها. ونستذكر من اليمن مشوار المساء، إذ يأكلُ معظَمَهُ شارعٌ رئيسي في صنعاء، شارع الزبيريّ، إذ يمتدّ بنا من باب اليمن، مدخل صنعاء القديمة، المنشأ في طين سورها، وينتهي معنا عند مخبز متواضع تفوح منه رائحةٌ توقظ مركّبات الشهية الكامنة في جدران معدة مشتهية، لا يردّها إلى سباتها إلا «كردوش» أو «حبّة» خبز مع قرص من جبن وعلبة شراب نلتقطها من حانوت صغير على ناصية الشارع حيث نسكن.

لم يكن للعلاقة مع أبي إياد وعائلته أن تقنع بما أنتجته مهمات اليمن وغيرها، بل توثّقت بأكثر من رباط، واحدها مشوار المساء الجامعي الذي ارتقى إلى منزلة الإدمان، لا يرتاح جسم ويهدأ نوم إلا بجرعة منه شافية.

ما يمكن أن يُخطّ عن أبي إياد لا ينتهي بسطور وكلمات، فما تَقَدّمَ لا يعدو غيضاً من فيض.

وإن كان على أبي إياد من مَأْخَذٍ، فهو في كونه يُقدّم رغبة غيره على حاجة نفسه.

(٥)
نهاد الموسى عصاميٌّ في وجه الريح

إبراهيم السعافين(*)

ـ ١ ـ

يعدُّ نهاد الموسى، أستاذ اللسانيات العربية في الجامعة الأردنية، نموذجاً للعصامي الذي وجد نفسه طفلاً منتزعاً من أرضه في مخيّمات اللجوء، يحاول التشبّث بالحياة في وجه طغيان لا يرحم، مدجّجاً بمقولات تستعصي على فهم الطفل الباحث عن إجابة تسوّغ له سبب نفيه واقتلاعه.

وجد نهاد الموسى نفسه بين آلاف اللاجئين الذين أُجبروا على النزوح من أراضيهم وممتلكاتهم وعائلاتهم وقراهم في سياق مؤامرة عالمية شاملة لم يشهد لها التاريخ مثيلاً بمزاعم قد تجد من يصدقها أو يؤازرها في العالم، لكنها بالتأكيد لا تجد من أبناء فلسطين أذناً مصغية بله انتباهاً يسيراً. كلّ ما يؤمن به الفلسطينيون أنهم ضحايا مؤامرة دنيئة شارك فيها العالم كله، وأنّ مشاعرهم كلّها متجهة إلى حقهم لا يتنازلون عنه ولن يتنازلوا أبداً، تفيض نفوسهم بمرارة لا تقوى كل التحولات على أن تزيلها من أعماقهم النازفة منذ تلك النكبة السوداء الصاعقة التي طغت على ما سواها.

لم يجد هؤلاء اللاجئون ما يحتمون به غير سواعدهم وعقولهم يبنون بها

(*) أستاذ الأدب والنقد العربيين، الجامعة الأردنية.

ما تبقى من وطنهم والأوطان التي هاجروا فيها، ولقد كان من الطبيعي أن يجدوا في طلب العلم ملاذاً أخيراً من شرّ الفقر والفاقة والحرمان، ومن الطبيعيّ أيضاً أن يوجّه نهاد الموسى إلى التعليم، ولا يخذل نهاد ثقة أهله فيه، فقد كان بالفعل محل ثقتهم وموضع آمالهم، فأقبل على دروسه كأنه لا يرى في الكون شيئاً يستحق الاهتمام سواها، وأثبت منذ البدء تفوقاً منقطع النظير جعله نموذجاً يحتذى بين أقرانه، فقد استطاع أن يتقدم إلى امتحان شهادة الدراسة الثانوية قبل موعده بسنتين ويحصل عليها.

لقد انخرط نهاد الموسى في سلك التدريس في عهد الصبا أو في ميعة الشباب، على أنه لم يكتف بشهادة تيسّر له سبل العيش الكريم، بل سعى إلى مواصلة التحصيل وهو يؤسس أسرة في هذه الفترة المبكرة من حياته، وتابع دراسته في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة دمشق، وبعد أن نال الدرجة سجل في الدراسات العليا مختتماً مراحله الدراسية المتفوقة بحصوله على درجة الدكتوراه عام ١٩٦٩ من جامعة القاهرة التي كانت تُشدُّ إليها الرحال حين كان يعمر قاعاتها وأروقتها نخبةٌ من خيرة الأساتذة الأفذاذ.

لم تكن رحلة نهاد الموسى مفروشة بالورود والرياحين، بل كانت رحلة صعبة، سار فيها على الشوك الذي أدمى الأقدام، ولكنه كان صبوراً وجاداً يعرف هدفه ويسعى إليه بثبات وانتظام، إذ كان على حاجته الماسة إلى المال لا يبخل بما يتيسر له منه للإنفاق على تطوير أدواته، ليتمكن من توسيع آفاق دائرة اختصاصه بالتمكّن من لغة واحدة على الأقل يطلُّ منها على المستجدّات المهمة في حقل النحو واللسانيات. لقد ضحّى بحقه في الإسكان من أجل أن يحضر دورة مكثفة في الخارج تمكّنه من اللغة الإنكليزية ومن لغة الاختصاص، ولم يندم حين رأى الآخرين ينعمون بالمسكن في مقابل ما ظفر به من معرفة لا تُبليها الأيام.

وإذا كان كثير من الدارسين يرون في الدرجة العليا خاتمة المطاف، فإن نهاد الموسى رأى أنها الخطوة الأساسية الأولى في حياته العلمية، فانكبّ بدأب وصبر عجيبين على متابعة مشروعه العلمي وفق رؤية واضحة، ماهى فيها بين الذات والموضوع، بل بين الذات والذات، فنهاد الموسى ندب نفسه للدفاع عن قضية اللغة العربية في زمن يعتقد كثيرون أن من يدافع عن اللغة العربية إنما يدافع عن قضية خاسرة ويركب الجواد الخاسر سلفاً. ولقد تمكّن

من أن يظفر بدرجة الدكتوراه في مطلع شبابه، وأن يظفر بالأستاذية وهو في عزّ الشباب.

ـ ٢ ـ

ولعلّ من مظاهر دفاعه عن اللغة العربية احتفاءه بها في حديثه اليومي، فهو يتحدثها سليقة في كل مكان. ولم يكن مشروعه في الدفاع عن اللغة العربية بتعلمها وتعليمها وكتابة البحوث المختلفة فيها، وإنما بتقديم خطط واضحة لتمكينها من أخذ مكانتها في حياة الناس، وفي اتصالهم ومعاملاتهم بأسلوب علمي قائم على مقدمات ووسائل وإجراءات علمية دقيقة.

والذي يتأمل جهود نهاد الموسى في حقل اللغة العربية وتعليمها يلاحظ أنه ركّز منهجياً على الأمور الآتية:

ـ متابعة تطوّر الدراسات اللغوية العالمية في مجال اختصاصه.

ـ دراسة الظواهر اللغوية في التراث وفي واقع اللغة العربية المعاصرة في ضوء ثقافة لغوية حديثة عريضة.

ـ دراسة تطور اللغة العربية المعاصرة وإيجاد الحلول للمشكلات اللغوية المعاصرة من مثل الازدواجيات والثنائيات اللغوية.

ـ الالتفات إلى قضية تعليم اللغة العربية في مراحل التعليم العام والجامعي، والمشاركة في تطوير المناهج والتخطيط والتأليف.

ـ الاهتمام بقضية حوسبة اللغة العربية.

ـ إعداد أجيال من الباحثين يحملون رسالته ويشكّلون امتداداً لمشروعه وهمّه ورؤيته.

لقد قام مشروع نهاد الموسى على ركنين أساسيين: الدراسة الحفريّة في طبيعة اللغة العربية وخصائصها في ضوء علم اللسانيات الحديث، ومعاينة واقع اللغة العربية، ومحاولة البحث عن حلول ناجعة لظاهرة الازدواجية اللغوية القائمة على ثنائية العامية والفصيحة واللغة العربية في مواجهة اللغات الأخرى. ولم يغب هذا المشروع الكبير عن مشروعات طلابه التي تجلّت في المزاوجة بين النظرية والتطبيق، ولعل أبرزَ تجليات هذا المشروع ملاحظة الصحافة

والأدب باعتبارهما أهم تجليين للتطور الذي ينجم في اللغة من حيث المعجم والتركيب والبنية والصوت.

ولم يكن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بعيداً عن همّه، فقد أولاه عناية أساسية مرتبطة بتعليم اللغة العربية لأبنائها، وقد ظهر ذلك في وقت مبكر من اهتمام نهاد الموسى في انشغاله بتأليف مناهج اللغة العربية لمراحل التعليم العام والتعليم الجامعي.

وقد التفت نهاد الموسى إلى موضوع اللغويات الحاسوبية، وهو موضوع ربما يقع في أعلى سلم اهتمامات المشتغلين باللغويات خاصة، والثقافة العربية والمعرفة الإنسانية عامة. وليس من شكّ في أن الاهتمام بهذا الحقل اللغوي الخطير يكشف عن تنبّه نهاد الموسى إلى الزوايا الحرجة في مشكلاتنا العلمية والثقافية والأكاديمية، فتطوّر اللغة الإنكليزية في مجال حوسبة اللغة العربية يكشف عن هوّة هائلة، مما ينعكس على حضور اللغة العربية في هذا المجال.

يؤمن نهاد الموسى بأن اللغة هي استعمال، وأن اللغة تعيش في الحياة، ويؤمن بأن أبلغ ما يلحقها من ضرر هو أن تعيش في الكتب الصفراء وحسب؛ فاللغة كائن حي، وعليها أن تحيا في الواقع والمجتمع والحياة، وفي كتابات الكاتبين والشعراء والمفكّرين، وفي قاعات الدرس في العلوم الإنسانية والطبيعية معاً، وأن تكون لغة الإدارة والهندسة والطب والحاسوب، وأن تعيش في لغة الإعلام والسياسة والاقتصاد والمال، وأن تكون عنواناً للهوية القومية والحضارية.

ولعل كلَّ من يعرف نهاد الموسى يعرف حرقته بسبب تردّي واقع اللغة العربية في التعليم العام الذي ينعكس سلبياً على أداء طلاب الجامعات في أقسام اللغة العربية وغيرها، ويعرف حرصه على تطوير مناهج اللغة العربية في كل المراحل ولكلّ الأغراض، وكأن هذا الحرص استحال إلى همّ مقيم يعيشه في حياته الخاصة.

ومن الطبيعي أن يُترجم هذا عن شخصية نهاد الموسى الذي انقطع إلى العلم بإخلاص شديد، مخلصاً للحق والحقيقة، ومن الطبيعيّ أيضاً أن تلمس في نبرة نهاد الموسى بعض الأسى وهو يعاين واقع اللغة العربية، وواقع الجهود

المبذولة في دراستها وتقنينها وتطويرها، وحلّ مشكلاتها التي باتت مستعصية في زمن اختل فيه نظام التعليم، وغلب الكمّ على الكيف، وباتت القيم الجامعية ليست في أحسن أحوالها، وبات أصحاب المشاريع الكبيرة أشبه بالحالمين الذين ما إنْ يستفيقوا على الواقع حتى يدركوا هول ما حدث من تخريب في واقع التعليم، ولا سيّما في واقع اللغة العربية.

وقد يظنّ الناظر المتعجّل أن صدر نهاد الموسى سرعان ما يضيق بمن لا يتفقون معه في الرأي، أو أولئك الذين لا يجد فيهم نباهة أو لياقة أو سموّاً يتوقعه في باحث واعد أو زميل يرجو على يديه رفد مشروع القسم بالتعزيز والتمكين، ولكن هذه الملاحظةَ العجلى لا تصدق البتة على نهاد الموسى، فقلبه لا يتسع لأخطاء الآخرين وتجاوزاتهم وحسب، بل يتسع أحياناً لخطاياهم، وقد تعجب من تسامحه عن بعض التجاوزات التي لا تنسجم مع استقامته وجدّيته، ولكنه كثيراً ما يغلب الرفق والمحبة والتسامح حين يشتد الأمر، ولا يرى لها علاجاً إلا التسامح وسعة الصدر.

ـ ٣ ـ

وأما نهاد الموسى الإنسان، فالحديث عنه لا ينقضي، فهو مثل كثير من أبناء جيله يعيش الماضي بأكثر مما يعيش الحاضر أو يرنو إلى المستقبل، أو على نحو أدقّ تبدو وشيجة لا تنفصم بين لحظة ماضية موجودة بالقوة، وليست بالضرورة قائمة بالفعل، وبين حاضر صورته أقرب إلى الصورة الذهنية أكثر منها حقيقية، لأن الذاكرة مغتصبة مثل وطنه المغتصب، يبحث عن لحظة تصالح بين الذاكرة والواقع.

وعلى المكانة التي بلغها، وعلى ما يسّرت له الحياة من الاستمتاع بنعمة الأهل والأبناء والذكر الحسن، فإنه دائم التحنان إلى لحظات تنسرب في زمن غابر ربما كانت آلامه ومصاعبه ومشاقّه أكثر من مسرّاته وملذاته ليتذكر الدراسة على ضفاف العَمَّال (قناة صغيرة تسقي شجر البرتقال في أريحا)، أو قرص فلافل حاراً، أو جلسة إخوانية على حصيرة من صنع أبناء العباسية الذين وجدوا في الجدّ والكدّ ما يعوّضهم عن ذلّ الهجرة و«بِنْسين» الحرمان.

ونهاد الموسى الوديع المشاكس، الخجول الغضوب، أرقّ من النسيم في تعامله الإنساني، قد يمرّ في ذهنه خاطرٌ من غياب التقدير الذي يستحق، وقد

يطوف به طائف من الإحساس بالغبن، لكنّه سرعان ما ينفيهما نفياً، لأنه يرى أن سمعته ومكانته في قلوب الزملاء والأصفياء والتلاميذ تكفلان له الرضا الذي ليس له نظير.

وإذا كان بعض المشتغلين باللغة يقصرون عملهم على شواهد جزئية أو مجتزأة، فإن نهاد الموسى يعيش في قلب النصوص، ولعل حافظته مليئة بما يعزّ على المشتغلين بالأدب أن يحفظوه أو يتمثلوه، ولعله من أكثر الناس حفظاً للشعر في مختلف عصوره، ولشعر محمود درويش خاصة. ومن يدري فلعله يحتفظ في أدراج مكتبه بشعر كثير قد يفرج عنه في قابل الأيام، فشخصية نهاد الموسى الشاعرة تنبئ عن شاعرية في التجلي والخفاء.

(٦)

نهاد الموسى
غزارة علم، وتواضع عالم

محمد حُوّر(*)

ـ ١ ـ

جاءت صلتي بنهاد الموسى من بابين، كلّ منهما يفضي إلى الآخر ويؤكده. أحدهما مباشر، وثانيهما غير مباشر. أما الباب **المباشر**، فهو الزمالة في العمل ضمن محطات ثلاث:

كانت **المحطة الأولى** في جامعة الإمارات العربية المتحدة، حين دُعي أستاذاً زائراً في العام الجامعي (١٩٩٣ ـ ١٩٩٤)، وكان لقائي به أول مرة. وساعدت الغربة على أن توطّد العلاقة بيننا، وزاد من قوتها الأثر الإيجابي الذي تركه في نفوس طلبته، إذ بُهروا بما لديه من علم، وما تمتع به من جاذبية في الدرس، والأثر المختلط بين الإيجاب والسلب في نفوس زملائه، إذ أثار حفيظة أكثرهم، وعكس مظاهر الإعجاب عند أقلهم. وقد سعدت بكل هذا وأنا أراقبه عن بعد؛ سعدت بفتنة الطلبة بأستاذهم، وسررت بشخصيته التي شكلت مظهراً خلافياً أبعده عن النمطية في التعامل والسلوك.

وقطعت الأيام ما وصلت، ثم شاءت الأقدار أن تصل ما انقطع. وكانت

(*) الجامعة الهاشمية ـ الأردن.

المحطة الثانية لقاء الزمالة الثاني في الجامعة الهاشمية، حين دُعي نهاد الموسى إلى تدريس طلبة الدراسات العليا فيها في العام الجامعي (٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣). وإذ تتجدّد الصحبة، وتتوطد العلاقة، يظلّ الطلبة المؤشّرَ الذي لا يخطئ في التقييم، ويظلّ نهاد الموسى هو المقدّم عندهم. وكنت أتمنى أن يستمر نهاد الموسى معنا في التدريس والزمالة، لكن تزاحم الأقران على تدريس المواد، يحول دون الإفادة من الأعلام في تطوير هذه المواد!!

أما **المحطة الثالثة**، فكانت منذ خمسة أعوام، حين جمعتنا الزمالة في مجلس أمناء كلية العلوم التربوية التابعة لوكالة الغوث الدولية، الذي كانت مهمته رسم السياسة العامة للكلية، والحرص على رفع سويتها التعليمية والمهنية، والعمل على تذليل ما يعترضها من عقبات أو معوقات. وقد تمتع نهاد الموسى في هذا المجلس بسداد رأي، وعمق فكر، وإنكار ذات.

أما الباب **غير المباشر**، فقد بدأ منذ أواخر العقد التاسع من القرن الماضي، حين كنت معنياً بتحقيق **شرح نقائض جرير والفرزدق** برواية اليزيدي عن السكري عن ابن حبيب عن أبي عبيدة. ولما كان أبوعبيدة ـ الراوية اللغوي الإخباري ـ رأس الرواية في شرح النقائض، كان لا بد من أن أستقصي سيرته وأخباره وآثاره. ووقعت على كتاب **أبوعبيدة** لنهاد الموسى، فعرفت نهاد الموسى العالم من كتابه: منهجاً، واستقصاء، ودقة. وبقدر ما كان أبوعبيدة متعدد الجوانب في العلم والمعرفة، بحيث يجعل الإقدام على دراسته أمراً محفوفاً بالمحاذير، فقد أثبت نهاد الموسى أنه وجد بغيته في هذه الشخصية التي تجلّى فيها العالم الدارس، المكافئ للعالم المدروس.

واستكتبتني مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، قبل عامين، في موضوع «الهوية العربية في شعر القرنين التاسع عشر والعشرين». ودعاني هذا للاطّلاع على ما كتب في الموضوع أو حوله. ووقفت على فصل من كتاب نهاد الموسى **اللغة العربية في العصر الحديث: قيم الثبوت وقوى التحول**، وكان عنوان الفصل «العربية والهوية». فلمستُ فيه قدرة عجيبة على جمع الأشباه والنظائر، وربطها في نسيج متين، يؤكد العلاقة الجدلية بين اللغة العربية والهوية العربية، بحيث لا يتأتّى لأيٍّ منهما البقاء أو النماء إلا بالآخر. وتبيّن لي أن نهاد الموسى أراد من بحثه أن يقف بنا على أمرين: **أحدهما** علمي، ببيان العلاقة بين اللغة والهوية، بالمنهج السديد والوسائل المقنعة؛

وثانيهما وجداني، يسعى إلى إثبات أن قوة الانتماء إلى الوطن والأمة لا تتأتى إلا بقوة الانتماء إلى اللغة، بوصفها العامل الأهم في عناصر التعريف بالهوية والتمسك بها.

وقد أسعفني هذا المنهج في دراستي التي قامت في أساسها على اللغة. وكان الشعراء يتمتعون بالذكاء والوعي، فأفردوا قصائد عدة تحدثوا فيها عن الهوية العربية ومظاهرها: زماناً، ومكاناً، وحضارةً، ونسباً، وعادات، وتقاليد. لكن المعيار الأوفر حظاً، والأقوى أهمية عندهم، كان اللغة العربية، فكانت أشعارهم فيها أو حولها هي الأكثر كمّاً، والأرقى فنّاً.

ـ ٢ ـ

إن زمالتي لنهاد الموسى، وقراءتي تراثه، وعلاقتي به ـ بعد ذلك ـ شفّت عن جوانب مشرقة كثيرة، جديرة بالتنويه والتنبيه لمن لم يعرف صاحبها، وأراها تتمثل في:

● **الأصالة**: وأصالته نتجت من تأسيسه في البحث، إذ كانت رسالته للماجستير، ورسالته للدكتوراه في التراث اللغوي والنحوي. وانعكس هذا في بحوثه التالية، وفي رسائل طلابه التي أشرف عليها. ونمّ هذا عن إخلاصه للتراث الأصيل، فتنبّه إليه، وعمل على توظيفه في دراساته التي أوجدت رباطاً قوياً بين القديم والحديث، بعيداً عن التعصّب أو الغلو أو الافتعال. وكان مردّ ذلك التوازن في المعرفة بفهم القديم واستيعاب الحديث.

● **المتابعة**: وقد بدت هذه في إنتاجه العلمي الأصيل الوفير الذي سار في نسق مطّرد طوال أربعين عاماً مضت. لم نجد فيه فجوة زمنية لم يكن له فيها كتاب أو بحث أو دراسة، ذات صلة مباشرة بتخصّصه، أو ذات رؤية ثاقبة في ما يوسع من دائرته، ويثري لغته، بما استجد أو تطوّر.

● **المثابرة**: وقد تجلّت في النقلة من القديم ـ بدون تفريط فيه ـ إلى الحديث ـ بدون إسراف في التعصب له ـ فقد عمل على توظيف وسائل البحث الحديثة في دراسة اللغة. وما كان لهذا أن يتحقق إلا بجهد مضاعف، وتعب مضنٍ، ووقت طويل، فكان نهاد الموسى واحداً من القلائل، من جيله، الذين ثابروا وأنجزوا.

● **المواكبة**: ونلحظها في تراثه الذي جمع بين أقدم ما وصلنا من مادة لغوية عربية أصيلة، وأحدث النظريات اللغوية في الغرب. وكان حريصاً على توظيف هذه النظريات لخدمة اللغة العربية، وسبل دراستها.

● **اتساع الأفق**: عُرِفَ نهاد الموسى نحوياً لغوياً في تخصّصه وفي كتاباته. وإن هذا التخصّص يجعل صاحبه أقرب إلى المحافظة منه إلى التجديد. لكن نهاد الموسى خرج عن هذا باطّلاعه على كل جديد، في ما يتصل باللغة العربية وآدابها. فلم يقع أسيراً للشواهد المتداولة منذ قرون. ولم يقصر قراءاته على ما يحتجّ به من أقوال وأشعار، بل امتد به الأمر إلى أن يكون من عشاق الشعر العربي المعاصر ـ الذي وقف منه أغلب رجال اللغة موقفاً سلبياً ـ فكان معجباً بنزار قباني، ومحمود درويش، وفدوى طوقان، يحفظ أشعارهم، ويتخذها شواهد في ما يكتبه على سلامة اللغة وجمالها، شأنها في ذلك، شأن أقدم الأشعار وأفصحها، بدون أن يجد في ذلك غضاضة أو بأساً، ولك أن تقول هذا في الكتّاب المحدثين.

● **حسن البيان**: إنّ من اتصل بنهاد الموسى أدرك أنه رجل معتزٌّ بلغته، متيم بها. يتكلمها ببساطة وطلاقة، بلا تقعر أو افتعال. وهو أمر معروف عنه، متداول الحديث فيه عند كل من عرفه، وهذا جميل، لكن الأجمل أن هذه الفصاحة امتدت إلى كتاباته التي اتّسمت بـ «الجزالة»، ممثلة في فصاحة اللفظ وسهولته، وجمال العبارة ووضوح معناها. وإنّ أثرَ هذه الكتابة أعمقُ وأبعدُ من الحديث المباشر.

● **التواضع**: ومع ما أنجز نهاد الموسى من مؤلفات وبحوث، وما تمتع به من مكانة بين الباحثين، وما له من حضور في مجالس العلم ومحافله، أردنياً، وعربياً، ودولياً، إلا أنه يظل قريباً من النفس في كل الأحوال، لما اتسم به من تواضع في عرض مادته، ومحاورة محدثه، وتدريس طلبته، وهذا ما زاد من قيمته وقدره بين العلماء والباحثين.

ـ ٣ ـ

وبعد، فهذه خواطرُ عنّت لي، وأنا أدوّن هذه الشهادة، عن العالم الصديق د. نهاد الموسى. وهي وإن لم تضف جديداً لمن عرفوه، واتّصلوا به، إلا أنها عبّرت عن مشاعر وأحاسيس صاحبها تجاه صديق عزيز.

وإنّ العمل التكريمي المقدم إلى نهاد الموسى بمبادرة من طلبته الأوفياء، ومحبيه، وزملائه، شمعة في ظلام دامس، أحاط بنهاد الموسى ـ مهنياً ووظيفياً وأدبياً ـ طوال أربعين سنة أمضاها في العمل الجامعي بدون توقف أو كلل، وأجدني في هذا المقام يستفزني سؤال لا مناص من البوح به: لِمَ لَمْ يأخذ نهاد الموسى حقّه من التكريم والموقع الأكاديمي في الوقت المناسب، كفاء ما قدمه من إنجاز وإخلاص وتفان في العلم والعمل؟

إن إثارة هذا السؤال المؤلم ـ الذي سيبقى بدون إجابة ـ لن تفسد بهجة المناسبة وروعة التكريم الذي يرمي إلى الوفاء ببعض حقه على الأجيال التي تتلمذت على يديه، بل لعل السؤال يزيدها جمالاً.

فتحية إلى نهاد الموسى:

تــحــيــة وُدٍّ لا الــفــرات ومــاؤه   بــأعــذبَ مــنــهــا وهــو أزرقُ ســلــســالُ

(٧)
ستُكْتَبُ شهادتهم ويُسْأَلون

عودة أبو عودة(*)

في قرية وادعة، هادئة، تتنسّم هواء البحر الأبيض المتوسط القادم من مدينة يافا الجميلة، التي لا تفصلها عن تلك القرية سوى بضعة كيلومترات، ولد قبيل نكبة فلسطين في السنة ١٩٤٨، طفلان صغيران، نشأ في ظلال بيارات البرتقال والليمون، ولعبا في حواري «الشيخ يمن»، وزقاق الرمل، وربما رافقا والديهما وهما يصليان الأوقات في جامع «النبي هودا»، كما يسمّيه أهل تلك القرية. فأما أكبرهما سناً فكان على وشك الانتهاء من دراسة الصف الثاني الابتدائي، وأما الثاني فكان يوشك أن يبدأ عامه الدراسي الأول، عندما داهم اليهود تلك القرية، وأخرجوا أهلها من ديارهم ليتشتتوا في قرى مدينة رام الله وما حولها، ويسكنوا في جوامع تلك القرى، وفي مدارسها، وفي بعض البيوت التي تصدّق بها عليهم بعض الأهالي الموسرين، إلى أن تدفق معظم هؤلاء اللاجئين إلى المخيمات التي أقامتها وكالة الغوث الدولية حول مدينة أريحا، وكان أشهرها مخيمات «عقبة جبر»، و«عين السلطان»، و«النويعمة».

وهكذا وجد هذان الطفلان نفسيهما، وقد أصبحا الآن في السنة ١٩٥٠، صبيين يافعين، في مخيم عقبة جبر، ينظران إلى المستقبل بنفوس قلقة، وقلوب واجفة، ولكن بعزيمة راسخة، تحاول أن تحدد معالم الطريق، على الرغم من كثرة العقبات، ووعورة المسالك، وقلة الموارد وضيق مساحة الأمل المنشود.

كان أصغر هذين الفتيين سناً يدعى نهاد ياسين الموسى.

(*) جامعة الشرق الأوسط للدراسات العليا.

وفي تلك الأيام، كان الذي يبتسم له الحظ، وتساعده الظروف على أن يواصل تعلّمه من هؤلاء الأولاد الذين تشرّدوا مع أهليهم وأُخرجوا من ديارهم، يُعدُّ من السعداء المحظوظين الذين رافقهم توفيق الله عزّ وجل ورعايته. ولقد كنت، وكان نهاد الموسى، من هؤلاء الأولاد الذين نجوا من براثن الجهل والأمية التي جذبت إلى هوتها السحيقة معظم أبناء ذلك الجيل.

شبّ نهاد الموسى يقطع الصفوف الدراسية واحداً بعد الآخر، بهمّة ونشاط وذكاء نادر، كشفت عنه الأيام والسنون بجلاء في ما بعد، حتى إذا بلغ الصف الأول الثانوي، الذي يسبق امتحان الدراسة الثانوية بسنتين، ويقابله الآن الصف العاشر الأساسي، شعر بطول المسافة، وضيق الوقت، فدفعته نفسه الوثّابة وعقله الوقاد، وذكاؤه النادر، إلى أن يختزل الزمن، فإذا به يقدم أوراق الامتحان النهائي لما كان يسمّى «المترك»، أي الشهادة الثانوية العامة، بصمت وتصميم، ويتقدم إلى الامتحان، وتدوّي النتيجة الباهرة أنه من أوائل الناجحين، ولعله كان من أصغر من تخرّج في هذا الامتحان في تاريخه الطويل.

التحق نهاد الموسى بجامعة دمشق لدراسة اللغة العربية التي يعشقها منذ صغره، فكأنما خُلق من أجل أن يكون طوال عمره في طليعة فرسانها العاملين على نشرها وتعليمها وخدمتها، في كل ما يقوله ويكتبه ويدوّنه من محاضرات وكتب ودراسات وأبحاث وأعمال أكاديمية متنوّعة.

وحالت الظروف المادية القاهرة دون أن يلتحق رفيق طفولته ـ وقد تخرّج معه، في السنة نفسها، في الدراسة الثانوية ـ بالجامعة لدراسة اللغة العربية، واقتضى الأمر أن تمرّ بضع سنوات إلى أن ساعده شقيقه، الذي أصبح سائقاً ماهراً، بتزويده بخمسين ديناراً، ليتدبر أمره بها، وسرعان ما قدم أوراقه إلى كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، ليسعد بدراسة اللغة العربية والعلوم الإسلامية فيها.

التقى الصديقان لقاء حميماً في مخيم «عقبة جبر» في أثناء الدراسة الجامعية الأولى، وكان نهاد الموسى يسأل صاحبه عن آخر مؤلفات د. إبراهيم أنيس، وكمال بشر، وعبد السلام هارون، وتمام حسان، جبال النحو واللغة في كلية دار العلوم، وكان صاحبه يبادله السؤال عن أخبار محمد المبارك، وأحمد راتب النفّاخ، وسعيد الأفغاني، وغيرهم من أهرامات اللغة العربية في جامعة دمشق.

وينطلق نهاد الموسى كالسهم نحو هدفه الكبير، فاجتاز مرحلة «الليسانس» بامتياز، ثم تحوّل إلى كلية الآداب في جامعة القاهرة، حيث درس «الماجستير» عن «النحت في اللغة»، ثم أمضى صحبة علمية ثرية مع أبي عبيدة معمر بن المثنى

الذي منحه بعدها شهادة الدكتوراه في النحو واللغة في السنة ١٩٦٩. وهكذا نال نهاد الموسى أعلى شهادة علمية وهو في السابعة والعشرين من عمره، وبذلك كان أصغر الذين ينالون هذه الدرجة العالية في هذه السن المبكرة، بحيث لم يسبقه بذلك أحد، إلا طه حسين الذي نالها أيضاً في مثل هذه السن المبكرة تماماً.

أما صاحبه الدرعمي، فقد قعدت به الظروف القاسية ـ مرة أخرى ـ بعد الأحداث الدامية المريرة في السنة ١٩٦٧، ونزوح الناس من فلسطين إلى الضفة الشرقية من المملكة الأردنية الهاشمية، وكان من ضمنهم والده الذي كان يصطحب معه عشرة أبناء انقسموا بالتساوي بين البنين والبنات، ثم ما لبث أخوه الأكبر ـ الذي شجعه على استئناف الدراسة في الجامعة ـ أن توفي في السنة ١٩٧٢، مخلفاً له أربعة أبناء كلهم دون العاشرة. وهكذا وجد نفسه مسؤولاً مسؤولية مباشرة عن رعاية أبنائه الستة وإخوته وأبناء أخيه، في الوقت الذي كان يتقاضى راتباً لا يصل إلى خمسين ديناراً في الشهر.

وبعد أن كان قد سجّل اسمه في دار العلوم من أجل دراسة الماجستير، إثر اجتيازه درجة الليسانس، اضطر صاحبه إلى أن يؤجل إكمال دراسته، وكان عليه أن ينتظر حتى السنة ١٩٧٩ ليبدأ كتابة البحث الذي كان اتفق مع أستاذه كمال بشر على كتابته، وقد أنجزه في السنة ١٩٨١، فسجل موضوعه للدكتوراه حالاً قبل أن يعود إلى عمّان بعد مناقشة رسالته. ولما أعلنت الجامعة الأردنية عن افتتاح أول برنامج للدكتوراه في السنة ١٩٨٣، وبدأت تدريسه باللغة العربية، سارع صاحبنا إلى تسجيل اسمه، ودخول المسابقة التي أجريت للمتقدمين، ففاز بالمرتبة الأولى فيها، وحمل أول رقم في برنامج الدكتوراه في كل العلوم التي أصبحت تمنحها الجامعة الأردنية وغيرها في ما بعد. وكان رقمه الذي يعتزّ به ـ وما يزال ـ هو ٠٨٣٠١.

ولما أنهى صاحبنا دراسة المواد النظرية التسع، وحان موعد تسجيل البحث مع المشرف، كان حريصاً كل الحرص على أن يكون أستاذه في هذه المرحلة، صديقه العزيز ورفيق صباه د. نهاد الموسى، أستاذ اللغة والنحو في الجامعة الأردنية.

وهكذا التقى الصديقان لقاءً حميماً آخر، أنجز فيه صاحبه **بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف**، ثم لم يفترقا بعد في مختلف النشاطات العلمية والأكاديمية، من تأليف الكتب الدراسية إلى إعداد المناهج التعليمية، والمشاركة في لجان التقويم وتطوير المناهج، إلى المشاركة في مناقشة العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه، في الجامعات الحكومية الأردنية كلها.

وعلى الرغم من هذه الصحبة الطويلة، والعشرة العلمية الوثيقة، فإن الحديث الذي يتصل بنهاد الموسى يبعث في القلب الرهبة، والمرء الذي يقتحم فكرة الكتابة عنه، بين يديه، امرؤ مغامر، يضع كل سمعته وهيبته وكفاءته في اختبار عسير، لأن ميزان الابتلاء دقيق، ومستوى التقييم والنقد عال، وهيهات أن يخرج المرء من المغامرة سليماً معافى.

وقد كنت دائماً أدعو إلى تكريم الكبار وهم في أوج عطائهم، وريعان شبابهم، حتى يكون التكريم زاهياً، تتصافح فيه الأيدي بقوة وعزم، وتتلاقى فيه القلوب بمحبة صافية، وودّ صادق، وحتى يكون التكريم بما يقال فيه، وما يكون فيه، حافزاً للسائرين على الطريق أنّ هذه سبيل النجاح، وهذه مؤهلات التفوّق، وهذه عزيمة الذين يضعون لأنفسهم هدفاً محدداً واضحاً منذ البداية، يسعون إلى تحقيقه بفكر ثاقب، وتخطيط واع، ويكون سعيهم من بعد ذلك لمن خلفهم نظاماً يُتّبع وسبيلاً يُحتذى.

أولاً: نهاد الموسى شيخ اللغة والنحو

ولقد أخذ الناس في هذا الزمن بفكرة التخصّص، فمختص بالنحو، ومختصّ بالصرف، وآخر بالأدب.. بل إن بعض أهل الاختصاص موزّعون على العصور. فهذا مختصّ بالأدب الجاهلي، وذلك بالأدب الأموي، وآخر بالعباسي أو الأندلسي.. وأظن أن فكرة التخصّص هذه قد بالغ الناس فيها حتى خرجت عن قصدها، فصار المختصّ بجانب واحد من جوانب العلم، يجهل تقريباً الجوانب الأخرى منه، وقديماً كانوا يقولون: هذا عالم بالفقه، وهذا عالم باللغة، ولكن العالم الفقيه كان يعرف كل شيء عن اللغة وعلومها كلها، بالإضافة إلى معرفته بالأحوال والتشريع والتفسير وعلوم القرآن والحديث. وكذا كان عالم اللغة بصيراً بالنحو والصرف والبلاغة والأدب.. وهذه سير أعلام النبلاء من تراثنا الخالد تشهد لهذا وتؤيده.

أقول هذا، وفي خاطري أمثلة محزنة على المستوى الضعيف الذي آل إليه أصحاب اللغة العربية، وصار إليه مستوى الدارسين في مختلف الجامعات والكليات، ولشدّ ما أخشى أن يأتي على الناس حين من الدهر تشتدّ فيه حدّة التخصّص وتضيق فيه مجالات المعرفة، حتى نرى المتخصّص بالمرفوعات في النحو مثلاً لا يدري شيئاً عن المنصوبات، والمختصّ بالمجرورات لا يدري شيئاً عن المرفوعات. فإذا قلت لأحدهم: أعرب جملة «جاء الطفل باسماً»، قال

لك: إنّ الطفل فاعل مرفوع، وأعتذر عن جهلي بإعراب الكلمة الثالثة، فهي ليست من اختصاصي، فسلْ مختصاً بالمنصوبات لعله يجيب عن سؤالك.

في هذا الجو السائد والضعف المنتشر في أوساط المتعلمين في مختلف المستويات، تبرز صورة الرجال الكبار، والأساتذة الأعلام، الذين يصعب عليك أن تضعهم في واحد من أبواب التخصّص الضيقة، لأنهم بعلمهم، ومؤلفاتهم، وسيرتهم في طلابهم، متفوّقون في كل فنون اللغة، ومتصرّفون في كل مجالاتها، تصرّف الخبير العالم الذي يعمل بثقة ووعي وعلم بكل ما يتصل باللغة العربية من مجالات القول والكتابة والتعليم والتأليف، وربما كان على رأس شيوخ العربية الكبار في عصرنا هذا الشيخ الفتى د. نهاد الموسى.

يُعَدُّ د. نهاد الموسى، إذا دُعي المختصّون من أبواب تخصّصهم، وبخاصة في الاعتبارات والقيود الرسمية، من أهل النحو اللغة، وإني ـ على الرغم من يقيني أنه واحد من كبار الأعلام في النحو واللغة ـ أرى في هذا التعريف تغاضياً عن كثير من جوانب التميّز والإبداع في شخصيته وسيرته العلمية والعملية.

ومن حقه علينا، ومن واجبنا له، أن نشهد بما علمنا، وأن نسجّل ما تشهد به مؤلفاته ومحاضراته وندواته ووجوه نشاطه المتصلة في خدمة اللغة العربية، وأساليب تدريسها على مدى ثلاثين عاماً وزيادة، قدم فيها للناس أمثلة حيّة ذائعة بين الناس عن: كيف يؤلف النحو، وكيف يدرّس، وكيف يقرأ النص العربي، وكيف تعالج الأخطاء الشائعة، وكيف تنظّم الدورات التدريبية، وكيف تحلل المناهج وتقوم، وكيف تناقش البحوث العلمية والرسائل الجامعية، وكيف، وكيف؟؟.. من هذا السيل الفياض من النشاط العلمي المتدفق الذي اتسعت دائرته، حتى شملت أقطار الوطن العربي كلها، بجامعاته المتعددة، وما عقد فيها من مؤتمرات علمية، وأقيم فيها من وجوه النشاط التي لا تكاد تحصى.

ثانياً: نهاد الموسى شيخ التربية والتعليم

في السنة ١٩٧٣، حيث كانت الدراسات التربوية والبحوث التجريبية في المسائل المتعلقة بتحليل المناهج، وتقويم الكتب المدرسية، وتحليل النصوص الأدبية وأساليب التدريس ووسائل التقويم، ما تزال في بدايتها، وكان المختصّون والباحثون في مثل هذه الأمور فئة نادرة، قدّم نهاد الموسى لمعهد التأهيل التربوي التابع لوزارة التربية والتعليم تعييناً دراسياً في إحدى وأربعين صفحة، بعنوان: «نص للشريف الرضي في وظيفته»، هدفه رسم الأسلوب

العملي الصحيح لقراءة النصّ الأدبي، تحليله وتذوّقه. ونصّ الشريف الرضي يقع في ستة أبيات في مقطوعة من حجازياته، بعنوان «أشواق» كان مقرراً على طلاب الصف الثاني الإعدادي في كتاب اللغة العربية.

تحدث د. نهاد الموسى في هذا البحث بعد مقدمة تمهيدية عن علة اختيار هذا النصّ، ثم عرض الأبيات الستة مشكولة شكلاً تاماً، ثم وضع أهداف البحث، وعرّف بإيجاز بالشريف الرضي، ونصح للمعلمين العودة إلى بعض كتب السير والتراجم للاستزادة من معرفة الشاعر، إن رغبوا في ذلك.

وصوّر د. نهاد الموسى ما ورد عن الشاعر في كتاب **الأعلام** للزركلي، لزرع الألفة بين المعلمين وبعض كتب التراث، وكان لهذا الهدف أيضاً صور من كتاب **معجم البلدان** لياقوت الحموي، وصور لما ورد عن بعض الأماكن الواردة في النص، مثل: «منى» و«مسجد الخَيْف»، وتحدث عن حجازيات الشريف، وعرّف الطلاب بها، ثم تناول بعض الصيغ الصرفية والتراكيب اللغوية، وأدار عليها بعض الأسئلة المشوّقة، ليتعرّف الطالب على معانيها ودلالاتها، ثم قدم نظرة تحليلية للنصّ، وقارن بين نظراته ونظرة زكي مبارك في تحليله للنصّ نفسه، وأوضح خطوات السير في تدريس هذا النصّ المقرّر.

إني أضرب بهذا العمل مثلاً على ما كان يقوم به د. نهاد الموسى في وقت مبكر من عمر النهضة التربوية في الأردن من رسم أساليب التدريس وتقويم المناهج المدرسية، وهي خبرة واسعة يغفل عنها الذين يصنّفون الناس في قوائم التخصّص الحادّ في عصرنا هذا. وفي هذا السياق نفسه، وفي نهاية التسعينيات من القرن العشرين، بعد ذلك الجهد المتقدم بربع قرن، بقي د. نهاد الموسى غيوراً على اللغة العربية، يلتمس كل الوسائل التي تسمو بأساليب تدريسها وقراءة نصوصها. في تلك السنوات، عند نهاية القرن العشرين، كان يرأس لجنة تخصّص اللغة العربية في جامعة القدس المفتوحة، وكان من مهام هذه اللجنة وضع خطط مواد اللغة العربية، ومقرّراتها في مستويات الدراسة الجامعية.

وقد حرص د. نهاد الموسى على إقرار مادة مستقلة بعنوان: «كيف نقرأ النصّ العربي»، ووضع لهذه المادة خطتها، ورسم أهدافها، والمحتوى الذي يحقق تلك الأهداف، وأشار إلى أهم المصادر والمراجع التي يعتمد عليها، ثم شارك زملاء له من أهل الاختصاص في وضع كتاب كبير بعنوان: **كيف نقرأ النصّ العربي**، اشتمل على عشر وحدات دراسية، تراوحت بين البحوث النظرية

وعرض الأمثلة العملية لقراءة النصّ العربي من بين النصوص المأثورة، شعراً ونثراً، من الأدب القديم والأدب الحديث.

للدكتور نهاد الموسى في رسم مناهج اللغة العربية وأساليب تدريسها وتقديمها أثر كبير في نفوس العاملين في هذا المجال، سواء أكانوا من طلابه الدارسين في كليات التربية والآداب في الجامعة الأردنية، أم من المعلمين والمعلمات الذين يمارسون التعليم، ويقرأون الكتب الدراسية، ويطّلعون على كتب أدلة المعلم لتدريس أي فرع من فروع اللغة العربية. أذكر أنه عندما فرغ المؤلفون من إعداد كتاب **دليل المعلم** للصف التاسع في اللغة العربية، وهي كتب القواعد والمطالعة والنصوص والتعبير والتطبيقات اللغوية، نهض د. الموسى بكتابة مقدمة شاملة لهذا الدليل بأسلوب هو أسلوبه الذي امتاز به، والذي لا أحب أن أصفه بغير ذلك، أي الأسلوب الذي يعرفه قرّاؤه ومريدوه، حتى لو كان بين مئات الأساليب الأخرى، ووجّه هذه المقدمة، التي تعدّ وثيقة مهمة في التعامل مع الكتاب المدرسي، إلى الطلاب والطالبات والمعلمين والمعلمات والآباء والأمهات، وكانت منهاجاً عملياً شافياً، في كيفية تعامل هذه العناصر كلها مع المناهج المقرّرة في مستوى التعليم العام.

ويحسن في هذه المناسبة أن أبيّن أن د. نهاد الموسى كان عنصراً أساسياً في إعداد المناهج الدراسية وكتبها المقرّرة في كل من الأردن واليمن وعُمان والإمارات العربية، وله في كل هذه الدول عشرات من الكتب والدراسات والبحوث التي ما زال معظمها مقرّراً حتى الآن منذ أكثر من عشرين عاماً.

ثالثاً: نهاد الموسى شيخ الصوتيات واللسانيات

وأراني استطردت في الحديث عن الجانب التربوي في شخصية د. نهاد العلمية، لأنه جانب أساسي في تشكيل الهوية التربوية والجانب التعليمي في الأردن بوجه خاص. أما د. نهاد الموسى العالم اللغوي الكبير، وشيخ النحاة، المرجع الثبت في هذا الفن، فهذا ما لا يختلف عليه اثنان من أهل هذه الصناعة، وإنّ الذي يتسنّى له أن يطلع على سيرته العلمية والعملية، يجد فيها من المؤهلات التربوية والخبرات الجامعية والمؤتمرات العلمية والكتب المؤلفة والتآليف المدرسية، ما يشهد له بحياة علمية حافلة، غزيرة بالعطاء المتواصل. للدكتور نهاد الموسى أربعة عشر كتاباً في جوانب اللغة المتعدّدة، وواحد وعشرون بحثاً محكماً، وإحدى وأربعون مقالة منشورة في المجلات الثقافية

والصحف اليومية، ونيف وعشرون تعييناً دراسياً لمعاهد تأهيل المعلمين، ونيف وعشرون كتاباً في المناهج المدرسية، وعدد من أدلة المعلم لتدريس هذه الكتب.

ليت المناسبة تتسع لعرض بعض من عناوين هذه الكتب والبحوث، ليتبيّن لنا أنها تمثل مساحة شاسعة من ميدان اللغة الفسيح، وتمثل علوم اللغة العربية كلها من نحو وصرف وبلاغة وعروض وأدب وقراءة وكتابة وإملاء وخط، وتشمل أيضاً دراسة الظواهر اللغوية وخطوات التطور في تأليف النحو وتيسير دراسته عبر العصور، والعلاقة بين اللهجات والبنى الصرفية، وتطوير مناهج النظر النحوي عبر العصور المتوالية، وهي دراسات تجمع بين الأصيل من كتب التراث وأعلامه، والجديد من الدراسات اللغوية المتطورة.

وقد درس د. نهاد الموسى لغة القوم، واطلع على علومهم، والتقى بعلمائهم، ودرس مؤلفاتهم، فكانت له من كل ذلك نظرات نافذة في مناهجهم ونظرياتهم. وقد تسنّى له، جراء ذلك، أن يعقد مقارنات علمية دقيقة بين القواعد النحوية الأصيلة والنظريات اللغوية المعاصرة، وأن يبيّن لهؤلاء القوم أن كثيراً من نظرياتهم اللغوية كان قد حدس بها وأشار إليها سيبويه والمبرّد وثعلب والزجّاج وغيرهم من علماء اللغة، مما فاجأ هؤلاء الناس، وعقد عيونهم بالدهشة من أن يكون ذلك قد حصل.

واهتم د. نهاد الموسى بالأصوات واللسانيات الحديثة، وواكب أحدث ما توصل إليه القوم من أفكار في هذا المجال، وتابع تقدم الدراسات الحاسوبية، واهتم بمعالجة اللغة الحاسوبية، وكرّس جلّ جهده في السنوات الأخيرة لهذا الأمر الكبير.

كان يقضي عطلة الصيف في عدد من السنوات في أمريكا خبيراً في وصف النظام العربي لدى مؤسسة التقنيات التطبيقية اللغوية والحاسوبية في واشنطن، وكان من نتيجة هذا الاهتمام المتصل أن أصدر أحدث كتبه، وهو: **معالجة اللغة حاسوبياً**. وعمل د. نهاد الموسى في عدد من الجامعات الأردنية، وكان أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات العربية والأجنبية، منها: جامعة بيرزيت، وجامعة الملك سعود في الرياض، وجامعة البصرة، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة سيدني، وجامعة تكساس، وجامعة أوهايو. ويذكر طلابه في هذه الجامعات كلها أنه كان قدم لهم اللغة العربية وحدة متكاملة، تماماً كما أسس لذلك في تعيينه الذائع الذي كتبه منذ ثلاثين عاماً «تدريس اللغة العربية بطريقة الوحدة». كان طلابه يرون فيه أستاذاً شاملاً كبيراً في كل الفنون العربية وعلومها، فهو إن أنشد الشعر وحلله وشرحه، أديب ذوّاق؛ وهو إن حلل

الكتاب المقرّر، وحلل دروسه، ورسم أساليب تدريسه، تربوي كبير؛ وهو إنْ ألّف في النحو والصرف، لغوي شيخ؛ وهو إن تحدّث عن الأدباء من شعراء وكتّاب، ومنازلهم وأقدارهم، ناقد بصير.

ولعل الطلاب كانوا يحارون في تحديد تخصّصه في هذا الزمن الصعب الذي يسارع فيه الناس إلى تقييم المرء وفق تخصّصه الدقيق، ولعل من الأفضل لنا أن نقول: إننا مع د. نهاد الموسى نكون مع شيخ من شيوخ العربية الكبار، فهو يعاصر ابن جني والزمخشري وابن يعيش، ولكنه تزيّا بزي أهل هذا الزمان ليكون قريباً من أبناء جيله، ومن أبنائه وطلابه، لينقل إليهم، ويقدم لهم، ما يعيشه ويحسّ به من سحر العربية الخالد، وليكون لهم النموذج الأسمى والمثل الأعلى في حبّ اللغة العربية والغيرة عليها، وبذل كل ما في الوسع والطاقة من أجل خدمتها، والحفاظ عليها، وإعلاء شأنها بين اللغات.

ولا بد لي من أن أشير في هذه الشهادة إلى خاصيتين متميّزتين في شخصية د. نهاد الموسى العلمية والاجتماعية، فأما الأولى فهي حرصه الشديد على التوثيق العلمي الدقيق لكل ما يكتبه وينشره، ولكل ما يقوله ويحاضر فيه. لقد عرف عنه طلابه هذه الخصيصة وحمدوها له. ففي بحوثه ودراساته يحرص على التوثيق من المصادر الكبرى الأصيلة، ومن الطبعات المحقّقة المنظّمة، حتى في شواهده وأمثلته في أثناء تأليفه الكتب، وجدته يوثّق كل ما يرد عنده. وبمناسبة الحديث عن الأمثلة والشواهد، وددت لو أن الإخوة القراء عادوا إلى كتب د. نهاد الموسى، وبخاصة في ميدان النحو والصرف، لوجدوا حدائق غنّاء من طرائف المواقف والأقوال والأشعار والتعليقات والنوادر، مما يدفع القارئ إلى أن يحرص على قراءة كل ما يرد في كلّ كتاب، وأن يحلّ كل ما فيه من تدريبات لغوية.

وقد بلغت أمانة التوثيق العلمي عنده أنه يسند أية فكرة ـ وهي مجرد فكرة ـ يراها أحد زملائه في مجلس من مجالس العلم والأدب التي تجمعهم، يسندها إليه، ويوثّقها باسمه، إذا عرض له أن يستعين بها في أحد كتبه أو دراساته. لقد عادني ذات يوم، في وعكة ألمّت بي، وكان معه أحد الأصدقاء المختصّين، ودار الحديث حول اللسانيات والمقارنة بين اللسانيات العربية، وجهود الدراسات الأمريكية فيها، فأشرت عليه أنْ حان الوقت أن يكتب بحثاً جامعاً عن اللسانيات الإنسانية، تفصّل فيه جهود الأمم كلها في هذا الموضوع، وتنطلق من اللسانيات التي تفهم من خلال الترتيل والبيان القرآني، وأسلوب القرآن الكريم المعجز الذي يجمع بين المضمون وجمال الأسلوب.

وبعد شهور فوجئت بأنه يوثق هذه الفكرة في آخر كتاب صدر له بعنوان: **اللغة العربية في مرآة الآخر مثل من صورة العربية في اللسانيات الأمريكية**، وهو يقول في الهامش (ص ٨٦): «كنت أقابس بهذا الوجه من النظر بعض الزملاء من المشتغلين بعلم اللسان العربي، فأتيه الزميل الدكتور عودة أبو عودة على ملحوظة مبصرة لطيفة استخرجها من تأويله لقوله تعالى ﴿**ورتل القرآن ترتيلا**﴾، إذ توقف إلى أداء العربية، متمثلاً في نصّ التنزيل على وفق أصول التجويد، وأنه يستوي فيه العربي وغير العربي، وهي ظاهرة كشف فيها خصوصية اللسان العربي عن كونية جامعة للألسن البشرية جميعاً. وهذا لعمري منتهى الثقة بالنفس، وخلق من أخلاق العلماء الكبار الأثبات».

وأما الخاصية **الثانية**، فهي جمال المدخل وحسن النهاية في أثناء محاضراته، ومناقشاته، إذ كنا نردّد له دائماً بعض العبارات وبعض الشواهد التي كان يذكرها في سياقها، كأنما قيلت أساساً لتقال في هذا الموضع. ففي أحدى محاضراته عن «الازدواجية في اللغة» ومحاولاته ردم الهوة بين اللغة العامية واللغة الفصيحة، ذكر د. نهاد الموسى عدداً من الأسئلة عن نهاية الأمر، وكيف يكون السبيل، ومتى ينهض أهل اللغة من أجل حمايتها والدفاع عنها، ثم فاجأ الحاضرين بقوله:

قـد سـألـنـا ونـحـن أدري بـنـجـد   أطـويـل طـريـقـنـا أم يـطـول

وكـثـيـر مـن الـسـؤال اشـتـيـاق   وكـثـيـر مـن ردّه تـعـلـيـل

فكان لهذين البيتين أثر كبير في نفوس السامعين.

ومن ذلك أيضاً اختياراته الجميلة في أثناء كلامه، بدءاً أو انتهاء، ومنها قوله في نهاية إحدى محاضراته:

«ويبقى بعد كل شي أشياء».

ولا يبقى لي إلا أن أقول بكل صراحة ويقين إنه عند الحديث عن نهاد الموسى يبقى دائماً بعد كل شيء أشياء. وقد قلنا، ونرجع بعدها ونقول إن الحديث عن الكبار يطول.

ولله الحمد من قبل ومن بعد.

(٨)
تصوّرات حول نهاد الموسى وأفكاره

إبراهيم عثمان(*)

ـ ١ ـ

لعلّ حقيقة الشخص وما نحمل عنه من تصوّرات وتمثلات مسألة يتم بناؤها ذاتياً، وذلك من خلال تأويلنا لأفعاله وأقواله وأفكاره، فهي حقيقة متخيّلة قد تتطابق والسمات الشخصية، وقد تخالفها، لكن هذه الحقيقة المتخيّلة تشكّل الإطار الذي يحدّد في أي وقت كيفية تعاملنا مع هذا الآخر. والأغلب أنّ هذه الحقيقة لا تُحيطُ بكامل تصوّرنا عن الشخصية، وإنما بجوانب منها ترتبط بالأدوار والسياقات التي تتمّ فيها عمليات التفاعل والتواصل الدائمين، ذلك أنّ فعل التخييل الذي نمارسه في علاقاتنا بالآخرين لا يتصف بالثبات والاستقرار، بل إنه عملية تبقى خاضعة للتعديل والتبديل.

أمّا الملاحظة الثانية التي أوردها للعبور إلى تقديم نهاد الموسى وفكره، فإنها تتعلق بالبيئة الاجتماعية الثقافية، لما لهذا المكوّن من ارتباط بالنمط الشخصيّ من جهة، ولموقف الإنسان مما هو قائم وسائد اجتماعياً وثقافياً من جهة أخرى، وبشكل خاص الامتثال أو الخروج عمّا أصبح مألوفاً.

ولعلّ النظام العربي، إجمالاً، وبتعزيز من النظم السياسية، يتّصف بترسيخ الثقافة الجماعية، ومحاربة التعددية، سواء في المجال الفكري، أو العقائدي،

(*) أستاذ علم الاجتماع، الجامعة الأردنية.

أو حتى في الأفعال والمظاهر. وتتضمّن الثقافة الجماعية، بما تحمل من قيم ومعايير ومعان، ضرورة التماثل والامتثال والتوافق، ليس فقط مع واقع الجماعة الحاضر، وإنما مع موروثها التاريخي، وحتى مع التصورات المستقبلية، الأمر الذي يحوّل هذه الثقافة الجماعية إلى عقبة أمام ظهور الفرد المبدع، ورغبته في تجاوز الواقع والموروث القائمين.

ورغم هذه الصنمية، والموقف الطبيعي الذي يبجّل ما تراكم من المعطيات القارّة، ويمنع النقد والخروج عمّا هو سائد، فقد شهدت الأمة العربية انفتاحات تاريخية على الآخرين، أدّت إلى ظهور تيارات فكرية متعدّدة ومتباينة، أتاحت فرص الاختلاف والحوار. هذا إلى جانب أن الماضي والمستقبل يخضعان في بناء حقيقتهما للتأويل من منطلق الحاضر، مما يحمل قراءات متباينة، يسمح وجودها بالتفرّد والتجديد.

وتتباين فرص التجديد واحتمالاته بتباين الموضوعات، فيسهل تقبل الجديد والتجديد في مواضيع كالاقتصاد، ويصعب الأمر عندما يلبس الموضوع ثياب القدسية. ولعلّ اللغة من هذه الموضوعات التي ارتبطت بنوع من المنظور القدسي، لارتباطها بهويّة الأمة والحرص على سماتها في إطار المثاقفة الحضارية من جهة، وخاصة بعد الانفتاح على الآخرين، ثم لأنها لغة القرآن من جهة أخرى.

وبهذا، يصبح الخروج عن مألوف اللغة التاريخيّ من الأمور التي قد توقع صاحبها في شِباك الظن والاتهام. ورغم ما لحق اللغة من نظرة حتميّة، إلا أننا رأينا قلة حرّروا أنفسهم من هذه النظرة المغلقة، ونظروا إلى اللغة كنتاج إنساني يمكن نقده وتطويره، علاوة على الانفتاح على الآخر، والاستفادة بعقلانية مما أنتج في علوم اللغة واللسانيات. وهم في هذا، كما الأمر في التراث المحلي، لا ينظرون إلى نتاج الآخر المعرفي بوصفه مسلّمات، وإنما أطروحات قابلة للنقد والتطوير، وخاصة في محاولات الاستفادة منها في دراسة واقعنا وتحليله، ومنه الواقع اللغوي. والغرض من هذا الجزء التوصّل، بما لديّ من بيانات ومعلومات، إلى القول إن نهاد الموسى يمثل في سيرته العلميّة هذا التيار المجدّد بعقلانية قامت على معرفة بالموروث اللغوي، وما استجدّ في علوم اللغة. فهو لا ينتمي إلى من أرادوا الانفصال عن الموروث، ولا إلى الذين يرابطون في خنادق الماضي.

ولعلّ ملامح نهاد الموسى الشخصيّة ترجع إلى معرفتي المتخيلة لنهاد

الموسى، التي تشكّلت بفعل عمليات التفاعل من خلال دورين في الاتصال والترابط: **أولهما** دور زمالة العمل، **وثانيهما** ما ترتب على هذا الدور من صداقة، والصورة التي تم بناؤها، وهي صورة ظلت تتجدّد بفعل الزمن، حيث تكوّنت بناء على ملاحظة أفعاله وأقواله وأفكاره، وحتى إيماءاته وحركاته الجسديّة المعبّرة.

ـ ٢ ـ

بدأت الزمالة في السنة ١٩٦٤، عندما عُيّنتُ مدرّساً لآداب اللغة العربية في دار معلمي الوكالة في رام الله، حيث كان نهاد الموسى يدرّس العربية وطرائق تدريسها في دار معلمات الوكالة في رام الله أيضاً. وحمل انطباعي الأول عنه شعوراً بالحسد والغيرة، فهو محاط في يومه بالطالبات والمعلمّات، في حين اقتصرت بيئتي التعليميّة على الذكور. وقد كان لكل من البيئتين التعليميتين انعكاساتهما، فقد بقيتُ على خشونتي الريفيّة، بينما أكسبتِ البيئة الأنثوية نهاداً لطفاً ورقة، وسعة صدر، وقدرة على التعاطف، والتعبير بنوع من الحياء عن العواطف. كما أن هذه البيئة جعلته يختار تعابيره ومفرداته بحرص وحذر، واختيار الدعابات والنكات المؤدبة التي كان يعتمد، في غالبها، على مخزونه المعرفي بالتراث الأدبي.

كانت لنا في تلك الفترة لقاءات، إذ كانت رام الله، في حينه، المصيف الأهم في الأردن، حيث امتلاؤها بالمقاهي والمطاعم، وامتيازها بطقس صيفي لطيف يساعد على الخروج والترويح. والحقّ أقول: لقد أجفلني اللقاء الأول بنهاد، لإصراره على التحدّث في المواقف غير الرسمية، ودون كل الحاضرين، بالفصحى، وبشكل متأن، وكأن الزمن لا ينتهي، يحاول فيه الوقوف عند مخرج كل حرف، مع حرص على إظهار الحركات، يصاحب هذا حركاتٌ جسديةٌ وإيماءات تنمّ على ثقة المتحدّث بأقواله ومقولاته. كان الانطباع الأول، الذي تغيّر بعد معرفة أعمق، أن الرجل يتظاهر، ويمارس شكلاً من الاستعراض اللغويّ، فرجوت الله أن يكون اللقاء الأول والأخير.

لكنّ تكرار اللقاءات عكس هذه النظرة، فقد بدأت، مع الوقت، أكتشف جوانب شخصية تحمل المتعة في جدّه وهزله، وأن موقفه من الفصحى يتضمّنْ إيماناً راسخاً وقناعة عميقة. وقد تعزّزت هذه النظرة عندما عدنا إلى الزمالة في

السنة ١٩٧٠ في الجامعة الأردنية، لكنّ شيئاً سلبياً وحيداً ظلّ يلازمني عندما كنت ألتقي نهاد الموسى، وهو خوفي من طول اللقاءات حتى العابرة، فكنت أحرص في حالات التزامي بعمل أو ارتباط على محاولة تجنّب مثل هذه اللقاءات.

كان نادي أعضاء هيئة التدريس في الجامعة الأردنية مؤسسة اجتماعية وثقافية، يمنح أعضاء هيئة التدريس اللقاءات المتكرّرة، والتداول في الشؤون العامة، بما في هذا التعليم الجامعي، ومضامينه وطرائق التدريس فيه. كنا شباباً يحمل كلٌ منا آمالاً وأفكاراً، وكان الجوّ العربي العام، بما في هذا حركات التحرير، من مصادر تفاؤلنا، ومن ثمّ تحقّق إحساسنا بأهمية أدوارنا الجامعية، ولحسن الحظ لم يكن هناك ما يفصل بيننا، مما تراكم في ما بعد من انتماءات وهويات إقليمية أو محلية، كما لم نكن نشهد مسلكيات خارجة عن أخلاقيات المهنة، فكنّا أسرة يدور الحوار بين أفرادها حول القضايا العامة والخاصة بروح أخوية، وبدون حساسيات.

ـ ٣ ـ

في هذه الفترة تطور لديّ فهم أعمق لرسالة نهاد الموسى في اللغة وميادينها، كما لاحظت حرصه على متابعة كل جديد في ميدان تخصّصه.

لقد لاحظت، من خلال زمالتي للكثيرين في الجامعة الأردنية، أن بعضهم يكتفي بما حصّله من معرفة في أثناء إعداده الدرجات العلمية، وأن نفراً يحصر نفسه وجهده في ميدان تخصّصه الضيّق، فيظل منظوره المعرفي جزئياً غير متكامل، لعدم أخذه بارتباطات تخصّصه بميادين المعرفة الأخرى. أما د. نهاد، فقد كان يحرص على تجديد ذاته، ليس في ميدان اللغة فقط، وإنما بتحصيل العلوم الاجتماعية والإنسانية، حرصاً منه على اكتساب منظور أكثر تكاملاً حتى في تناوله القضايا اللغوية، حيث نجح في توظيف هذه المعرفة واستثمارها في كتاباته في خدمة اللغة من جهة، وفي كيفية توظيف علوم اللغة في خدمة العلوم الأخرى، وخاصة العلوم الاجتماعية منها. فاللغة، كنظام اجتماعي ورمزي، أصبحت من المباحث المهمّة في دراسة تشكّل الجماعات الإنسانية وتحليل هويتها الثقافية. وبهذا ظهرت نظريات اجتماعية، أساسها، كما ضمّن نهاد الموسى كتاباته، النظام الرمزي. فنظرية فعل الاتصال لهيبرماس تجعل من النظام الرمزي أساس عملية الاتصال والتفاعل، ومن ثمّ من أهم أسس تكوين الجماعات وثقافاتها، الأمر الذي دفع اللغويين وعلماء الاجتماع إلى ربط النمط اللغوي

بالبناء الاجتماعي، حيث تبيّن أن التوزيع الطبقي يرتبط إلى حدّ كبير بتباين الأساليب والأنماط اللغوية. ليس هذا فحسب، بل إنّ أصحاب التفاعلية الرمزية توصّلوا إلى أنّ الذات والعقل لا يولدان مع الإنسان، وإنما يتشكّلان وينموان بفعل تحصيل الإنسان النظامَ اللغوي، علاوة على ما اكتشفه علماء علم الاجتماع التربوي من ارتباط تحصيل الطالب الدراسي المعرفي بتحصيله اللغوي.

إنّ هذه الوشائج بين ميادين المعرفة جاءت واضحة في ما قدّمه د. نهاد الموسى في محاضرته الموسومة حصاد القرن في **اللسانيات**(*)، حيث شدّد على كون النظام اللغويّ نظاماً اجتماعياً يشكّله الإنسان ويطوّره بتطور حاجاته وأوجه حياته.

وبهذا، فاللغةُ عملية اجتماعية متجدّدة، لا يمكن فهمها، أو فهم تطورها، بمعزل عن الإطار الاجتماعي الثقافي التاريخي، وفي علاقاتها بالنظم الاجتماعية الأخرى. وبهذا، وكما فعل نهاد الموسى، لا يُنظر إلى اللغة كمعطىً ثابت، وإنما كعملية دينامية متغيّرة.

من هذا القبيل ما استدعته التغيّراتُ الاجتماعية الثقافية، وخاصة في المجال التقني، من ترجمة للمصطلحات الجديدة، حيث ظهر في هذا المضمار تيارات متضاربة. ويتصف موقف نهاد الموسى، في هذه القضية، بما يمكن تسميته بالمرونة العقلانية، يقول: «فواضح أن لغة ما يمكن أن تحتوي ألفاظاً تدلّ على معان لا تجدها في لغة أخرى، ولكن يمكن دائماً أن نضع ألفاظاً جديدة تعبّر عمّا نعني، فأي شيء نستطيع أن نتخيّله أو نتصوّره، فإنه يمكن أن نعبّر عنه في أي لغة إنسانية».

علاوة على ما تقدم، ما يزال نهاد الموسى منشغلاً في قضايا لغوية، واقتصر في هذا الصدد على قضيتين: **أولاهما** تجاوز ثنائية اللغة، **وثانيتهما** محاولة تيسير قواعد اللغة وطرائق تدريسها. وإذا كان بعض الباحثين يكتفي بالتنظير، فقد حرص نهاد الموسى على إخضاع آرائه للتجربة.

واكتشفت في أول زيارة عائلية إلى أسرته أن أطفاله يتحدثون بلغة فصحى ميسّرة، وليس فيها تكلّف أو تقعّر، وكان مشروعه في تجاوز اللهجات المحليّة يقوم على افتراض قدرة الإنسان بالتنشئة على اكتساب البناء اللغوي الصحيح بالسليقة، يعزّزها بعد هذا معرفة بالنظام اللغوي، أصوله وقواعده. ولم تقتصر رسالته في هذا على المسألة اللغويّة في ذاتها ولذاتها، بل كان يرى أن لغة

موحّدة، ستساهم في توحيد أبناء الأمة، وتسهل الاتصال بينهم.

فالظاهرة اللغوية، كما عبّر عنها نهاد الموسى، ظاهرة مألوفة تصدر عن الناطقين بها في صورتها التي تشكّلت عبر الزمن تشكّلاً سليقياً. وهو افتراض صادق يقوم على أدلة من الحاضر والماضي. لكن المشكل هنا يكمن في تنازع الازدواجية اللغوية.

لقد أصبح من الممكن بهذا الافتراض تفسير شيوع اللهجات المحلية في الحياة اليومية للجماعات. فأصحاب منهجية الجماعة (الإثنوميثودولوجي) يربطون تشكّل لغة الجماعة ومعرفتهم وتطورهما بالحياة اليومية، فاللغة تعمّم بين أعضائها من خلال التفاعل «بين الذوات الاجتماعية»، حيث يفترض كلّ عضو في الجماعة مشاركة الآخرين الرموز نفسها، ودلالاتها، فيظهر ويتشكّل ويُعمم نظام رمزي مشترك. وباستمرار اللهجات المحلية على هذا الأساس، ظلت الفصحى لغة المواقف الرسمية، يتعلّمها أبناء العروبة، كما يتعلمون لغة أجنبية، فلا هي من أسس نسيجهم الشخصي الأولي، ولا هي اللغة الأم.

ـ ٤ ـ

أخيراً، شُغل نهاد الموسى بعملية تيسير قواعد اللغة بعد أن كان قد اكتشف عقم بعضها، إلى جانب عقم الطرق المستخدمة في تدريسها، وله في هذا صولات وجولات تنبع من حسّ لغوي مرهف، ومعرفة واسعة باللغة وميادينها. وقد لمستُ مساعيه في هذا الجانب، تجاوباً مني ومن الكثيرين، فقد كنتُ، رغم حبّي لقواعد اللغة، أكره ما كان يُملى علينا كتلاميذ من القواعد اللغوية، وخاصة ما كان يأتي في باب الشواذ منها. وقد كان لقراءاتي في كتب التراث والأدب عامة الدورُ الأكبرُ في تقويم لساني، حتى في حالة جهلي للقواعد التي يمكن أن تفسّر هذا الأمر.

هذه تصوّراتي الذاتية لأبعاد شخص صديق وزميل، ومواقفه الفكرية، مع الاعتراف بجهلي لأبعاد غابت عني، سواء عن وعي من الصديق، أو عن قصد مني، وفي كلا الحالين، فإني لا أكنّ له سوى التقدير والاحترام البالغين.

فهـــرس

ـ أ ـ

الإبـداع: ٥٤-٥٥، ١١٣، ١١٧، ١٥٤-١٥٥، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٣، ٢٤٩، ٢٥١-٢٥٢، ٢٥٤، ٢٨٩، ٣٣١، ٤١٠، ٤٦١، ٤٦٥-٤٦٦، ٤٧٥، ٤٩٨، ٥٠٦، ٥٢٢، ٥٣١

إبداع النص: ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٨-٢٥٩، ٢٦١

ابـن الأحـنـف، أبـو الـفـضـل عـبـاس بـن الأسود: ٣٢٨

ابن الأسود، أبو بكر: ٣٢٤

ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار: ٢٨٥، ٤٣٠

ابن إياز، أبو محمد جمال الدين: ١٣٣

ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتريني: ٣١٩

ابن البني، أبو جعفر أحمد بن محمد: ٣٤١

ابـن تـغـري بـردي، أبـو المحاسـن يوسـف: ٢٧٤، ٢٧٧

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: ٢١، ٢٣، ٢٥، ٤٥، ١١٤، ١١٩، ١٢٥-١٢٧، ١٣٢-١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٤٨، ١٥٤، ٣٢٨، ٤٢٢، ٤٢٧-٤٣٠، ٤٣٢، ٤٨١، ٥٣٥

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد: ١٠٩

ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن خلف: ٣٣٠

ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر: ٢٤، ١٣٣

ابن حديس، عبد الجبار بن أبي بكر بن محمد: ٣١٩

ابن حمدين، أبو جعفر بن عبد العزيز: ٣٣٥، ٣٣٧-٣٣٨، ٣٤٠

ابن حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف: ١٣٣

ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد: ٢١٠

ابن الخشاب، أبو محمد عبد الله بن أحمد: ٢١

ابن خفاجة، إبراهيم بن أبي الفتح بن عبـد الـلـه: ١١٦، ٣١٦، ٣٢٦، ٣٣٣-٣٣٤، ٣٣٦-٣٤٠

ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بـن محـمـد: ١١٦، ١٦٦-١٦٧، ١٦٩، ١٨٢-١٨٤

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر: ٢٧٧-٢٧٨

ابن الدمينة، عبد الله بن عبيد الله بن أحمد: ٢٦١

ابن الدهان، أبو الفرج عبد الله بن أسعد بن علي: ١٣٧

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٤٣٠
ابن رشيق، أبو علي الحسن القيرواني: ١٢٧-١٢٨
ابن الرماني، أبو الحسن علي: ١٢٤
ابن زهر، أبو العلاء: ٣٣٩
ابن زيدون، أحمد بن عبد الله بن أحمد: ٣١٩
ابن السراج، محمد بن إبراهيم بن عبد الله: ٢١، ٤٣٠
ابن سلام، أبو عبيد القاسم: ١٨٥
ابن سليمان، أبو الحسن مقاتل الأزدي: ١٩٧
ابن سير، محمد: ٣٣٣
ابن الضحاك، أبو علي الحسين: ٣٣٢
ابن طباطبا العلوي، أبو الحسن محمد بن أحمد: ٢٦٥-٢٦٧، ٢٦٩
ابن الطراوة، أبو الحسين سليمان بن محمد بن عبد الله: ٣٤١
ابن الطوير، أبو محمد المرتضى عبد السلام بن الحسن: ٢٨٠
ابن عبد الجبار، أبو محمد بن عبد الله بن بري: ١٠٨
ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله: ٢٧٧-٢٧٨
ابن عبدون، عبد المجيد بن عبد الله: ٣١٧، ٣٣٠
ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد: ٣٣١
ابن عربي، محي الدين محمد بن علي بن محمد: ٣٠٨، ٣٣١
ابن العلاء، أبو عمرو: ١٩٥
ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: ١٠٨، ١١٤، ١٢٢-١٢٣، ١٢٩، ١٨٦
ابن قزمان، أبو بكر محمد بن عبد الملك: ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٩، ٣٣١-٣٣٣، ٣٣٥-٣٣٨
ابن القواس، عبد العزيز بن جمعة الموصلي: ١٣٣
ابن كثير المقرئ، عبد الله بن كثير بن عمرو: ١٩٥
ابن اللبانة، أبو بكر محمد بن عيسى بن محمد اللخمي: ٣١٩
ابن لسان، أبو الحسن: ٣٢٣
ابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي الجياني: ١٣٠، ١٣٦، ٤٢٢
ابن المثنى، أبو عبيدة معمر: ١٠٨، ١٢١، ٥٢٨
ابن مغيث، أبو يونس: ٣٣٧
ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: ١٠٩
ابن ميادة، الرماح بن أبرد بن ثوبان الذبياني: ١٨٦
ابن الناظم، بدر الدين بن مالك: ١٣٦
ابن هرمة، إبراهيم: ١٨٦
ابن هشام، عبد الرحمن بن الحارث: ١١٠، ١٢٩، ١٣٢-١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٣٨، ١٨٥، ٤١١، ٤٢٨-٤٢٩، ٤٣١، ٤٤٠
ابن وهيب، مالك: ٣٢٩
ابن يعيش النحوي، أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش: ٢٢-٢٣، ١٣٣-١٣٤، ٥٣٥
أبو الأسود الدؤلي، ظالم بن عمرو بن سفيان: ٢٠٣-٢٠٥
أبو بكر الخولاني، أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله: ٣٢٥
أبو تمام، حبيب بن أوس بن الحارث الطائي: ٢٢٨، ٢٦٣

أبو حفص، عمر بن خلف بن مكي الصقلي: ١٠٨
أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس: ١١٤، ١٨٠، ٥٠٥
أبو زيد، نصر حامد: ١٩٥-١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠
أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي: ١٠٨، ١٢١، ٥٢٢، ٥٢٨
أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل: ٢٨٣
أبو النجا، شيرين: ٢٩٣
أبو نواس، أبو الحسن بن هانئ الحكمي: ١٢٠، ٢٦٦، ٣٣٢، ٣٥٥
أبو هشهش، إبراهيم: ١١، ٢٢١
الاجتهاد: ٣٠٢، ٣٠٩، ٣١١، ٣٧٧، ٤٢٢، ٤٣٠
الإحالة اللغوية: ٥٣
أحمد، محمد خلف الله: ٤٨٠
الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة: ١٣١
الإخوان المسلمون (مصر): ٢٩٠، ٤٨٧
أداتية اللغة: ٣٠، ٣٢-٣٣
الإدراك: ٥١، ٦٢، ٦٤، ٦٩، ٨٩، ٩٩، ١٥٠
الإدراك البصري: ٩٩
إدراك الكلام: ٦٢
الإدراك اللغوي: ٩٩
الأدلة العقلية: ٣٠٦-٣٠٧
الأدلة النقلية: ٣٠٦
الإدماج التركيبي: ٥٧
الأدوار الدلالية: ٨٣
أراغون، لويس: ٢٢٢، ٢٣٤
الازدواج اللغوي: ١٧، ٢٧٧، ٣٩١-٣٩٤، ٤١١، ٤٤٧، ٤٤٩-٤٥٠، ٤٥٢-٤٥٣، ٤٥٩-٤٦٠، ٤٦٦، ٤٧٠-٤٧١، ٤٧٨، ٤٨٠-٤٨٥، ٤٨٩-٤٩١، ٥١٧، ٥٣٦، ٥٤٢
أزمة الهوية: ١٥٩، ١٧١-١٧٢
الأستراباذي، محمد بن الحسن رضي الدين: ٢٤-٢٦
الاستعارة: ١١٥-١١٦، ١٢٤، ٣٠٢-٣٠٣، ٣٢٨
الأسدي، الكميت بن زيد: ١٠٩
الإسقاط: ٣٥، ٣٧-٣٨
الإسلام: ١٧٨-١٧٩، ١٨٢-١٨٥، ١٨٨، ٢٠٣، ٢٣٣، ٢٦٩، ٣٠٨، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٧٧، ٤٥١، ٤٥٥، ٤٥٧، ٤٦٩
الأسلوب: ٤٣، ١٠٣-١٠٤، ١٠٦، ١١٤-١١٨، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٩، ١٤٢، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ٢٢٨، ٢٧٧، ٣٧٧، ٤٥٣، ٤٦٠، ٤٨٢، ٥٣١، ٥٣٣، ٥٣٥
الإشارة الكلامية: ٦٢-٦٣
الأصمعي، عبد الملك بن قريب بن علي: ١٠٩، ١٣٠، ١٨٦
الأطرش، فريد: ٢٧٩
الإعجاز: ١١٤-١١٦، ١١٨، ١٢٥، ١٥٢-١٥٣، ١٧٩
الأعمى التطيلي، أبو العباس أحمد بن عبد الله: ٣١٦، ٣١٩-٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٩، ٣٣٥-٣٣٨، ٣٤٠
أغباريه، إيفيلين: ٢٢٥
إفراد اللفظ: ٢٣
إفراد المعنى: ٢٣
أفرينوه، ألكسندرة الخوري دي: ٢٩١
الأفعال السردية: ٣٤٦
الأفغاني، جمال الدين: ٢٩٠، ٣٠٨
الأفغاني، سعيد: ٤٢٢، ٤٣٠، ٥٢٨

الإقصاء اللغوي: ١٦٨
الإقناع بالتهويل: ٣٠٥-٣٠٦
اكتساب اللغة: ٣٣، ٥٤-٥٥، ٤٠٥
إمام، عادل: ٢٧٩
امرؤ القيس، حندج بن حجر الكندي: ٢١٢
أمين، قاسم: ٢٩٠-٢٩١، ٣٠١، ٣٠٥، ٣٠٩
أمين، مصطفى: ٤٦١
الأنباري، أبو البركات: ٢٠٤
إنتاج الكلام: ٦٢-٦٣، ٧٣، ٩٨، ١٠١، ٣٥٧-٣٥٨
الإنتاج اللغوي: ١٧٠، ٤٢٦
الانتماء الإثني: ١٥٨
الانتماء الديني: ١٥٨
الانتماء القومي: ١٥٨
أنستاس ماري الكرملي (الأب): ١١٢
الأنشطة العرفانية: ٧٠
الأنصاري، أحمد مكي: ١٩٤
الأنصاري، زيد بن ثابت بن الضحاك: ١٨٥، ٤٧٢
أنطون، فرح: ٢٩٠
إياس، سعيد: ٣١٣

- ب -

باترمان، كريستينا: ٢٢٦
باختين، ميخائيل: ٢٧٧
باسكال، بليز: ٧٠
البخاري، محمد بن إسماعيل: ٣٣٨
براون، كولن: ٨٩
بركة، بسام: ٤٥١
برهومة، عيسى: ١٥٥
بشر، كمال: ٤٦٦، ٥٢٨-٥٢٩
البصري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان: ٣٤٦
البعد الديكروني للُّغة: ٩
البعد السينكروني للُّغة: ٩
بعيطيش، يحيى: ٣٩
البغدادي، عبد الله بن يوسف: ١٠٨
البلاغة: ٣٥، ٣٨، ١١٤-١١٨، ١٢٠، ١٢٣-١٢٥، ١٣٣، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٢٧، ٣٤٣، ٤٤٥، ٥٣٠
بلومفيلد، ليونارد: ٢٠، ٤٤، ٤٦، ٦٨، ٤٢٧، ٤٥٤
البلوي، أبو محمد عبد الله بن محمد: ١٣٩
بنفنيست، إميل: ١٧٧
البنى شبه الجبرية: ٦٤
البنى شبه الهندسية: ٦٤
البنى الصواتية: ٥٦، ٦٤
البنى العرفانية: ٦٩
البنى اللغوية الصغرى: ١٠٠
البنى اللغوية الكبرى: ١٠٠
البنية التركيبية: ٥٥، ٥٨، ٦٠-٦١، ٦٤، ٧٢، ٧٤، ٨٣، ٨٩، ٩١، ٩٦، ١٠١
البنية التصورية: ٥٢، ٥٧-٥٨، ٦٤، ٩٠، ٩٩
البنية الدلالية: ٥٨-٥٩، ٦١، ٦٤، ٧٤، ٨٦-٨٧، ٨٩، ٩١، ١٠١
البنية الدلالية المتصوّرية: ٨٦-٨٧، ٨٩
البنية السطحية: ٣٠
البنية الصرفية: ٣٧-٣٨، ٧٧
البنية الصواتية: ٦١
البنية الصوتية: ٧٧، ٩١
البنية العروضية: ٧٨-٧٩
البنية العميقة: ٥٥، ٧٢، ٩٥-٩٦، ٤٢٩
البنية الفضائية: ٧٤، ٨٩-٩١

البنية الفونولوجية: ٧٤، ٨٠-٨١، ٩٦، ٩٩-١٠١
البنية القطعية: ٧٨
البنية اللغوية: ٣٢-٣٣، ٦٢، ١٨٣، ٤٧٥
البنية المتصوّرية: ٨٧-٨٩
البنية المقطعية: ٥٦، ٧٤-٧٧، ٨١
البنية الموضوعية: ٨٨
البنية النغمية: ٧٥
البنيوية: ٣١، ٣٦، ٥٤، ٦٩-٧٠، ٩٣، ١٠٥، ١٨٣، ٣٤٤، ٤٢٤، ٤٢٩، ٤٥٣
البوشيخي، عزّ الدين: ٣٩
بولار، كارل: ٨٤
بيرفيتش، سكفان: ٥٦
البيضاوي، ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر: ٣٠٧-٣٠٨
بيضون، عباس: ٢٢٦
بيضون، فاروق: ٢٢٤
بيكر، هيربرت: ٢٢٥
البيهقي، ظهر الدين: ١٣٩
بيومي، نهى: ٢٩٢

- ت -

تاريخ اللسانيات: ٤٤-٤٧، ٤٢٥
تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين (أمير المرابطين): ٣٢٤
التأويل: ٥٣، ٦٠، ١٣٦، ١٥٤، ١٩٢-١٩٤، ١٩٦، ١٩٨-٢٠٠، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٥٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٦-٣٠٧، ٣٠٩، ٣٥١، ٣٩٨، ٤٠٥، ٤٢١، ٤٧٩، ٥٣٨
التبعية الثقافية: ١٧٣
التبعية الفكرية: ١٧٢
التبعية اللغوية: ١٦٧
التحالف الفرنسي لنشر اللغة الفرنسية: ١٧٠
تحرير المرأة: ٢٩١-٢٩٢، ٢٩٩-٣٠٠، ٣٠٧، ٣٠٩
التحليل المورفوفونولوجي: ٨٢
التحليل النحوي: ٣٩٨، ٤٣٦، ٤٤٦
التحليل الوظيفي: ٤٣٦
التحول اللغوي: ٩، ٤٨، ٥٦، ١٠٥، ١٥٥، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٨-١٨٩، ١٩٣، ١٩٦، ٢١٠، ٢٢١، ٢٣٠-٢٣١، ٣٨٩-٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٦، ٣٩٩-٤٠٢، ٤٠٦-٤٠٨، ٤١١، ٤١٦، ٤٤٧-٤٥٠، ٤٥٣-٤٥٤، ٤٦٣، ٤٦٦، ٤٧١، ٤٧٦-٤٨٠، ٤٨٣-٤٨٤، ٤٨٦-٤٩٤، ٥١٥، ٥٢٢
التحول النحوي: ١٨٣، ١٨٦، ١٨٨-١٨٩، ١٩٣، ١٩٦
تحويل الإحالة اللغوية: ٦٠
التخطيط اللغوي: ٤٥٠، ٤٧٩-٤٨٠
التداولية: ٢٨، ٣٠، ٢٦٠، ٣٤٣-٣٤٦، ٤٣٥-٤٣٧، ٤٤٣-٤٤٦
التداولية البراغماتية: ٣٤٣
تدريس اللسانيات: ٤١-٤٢، ٤٤، ٤٧، ٤٩-٥٠
الترابطية: ٧١، ٩٢
التراث اللغوي العربي: ٣٥، ٣٩
التراث النحوي العربي: ٢٠، ٨١، ٤٣٢
تراسك، ر. ل.: ١٧٢
الترجمة: ٣٩، ١٤٧-١٤٨، ١٥١، ٢٢٣-٢٢٤، ٢٢٧، ٢٤١، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥٩، ٤٦٢-٤٦٤، ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧٣، ٤٧٦، ٥٠٣

الترجمة الآلية: ٤٦٣، ٤٦٩، ٤٧٦
الترجمة العلمية: ٤٦٣-٤٦٤
التركيب: ١٧، ٢٥، ٣٠-٣٣، ٣٧-٣٨، ٤٦، ٤٩-٥١، ٥٤-٦٣، ٦٧-٦٨، ٧٢-٧٤، ٨١-٨٤، ٨٩، ٩١، ٩٣-٩٤، ٩٦-٩٧، ١٠١، ١٤٤، ٢١٧، ٢٤٩، ٢٥٨-٢٥٩، ٢٦٤، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٢٢، ٤٣٥، ٤٤٠، ٤٤٢-٤٤٣، ٤٦٩، ٥٠٥، ٥١٨
التركيبات الوظيفية: ٣٠
تسيلان، باول: ٢٣١
التشفير اللغوي: ٩١
تشفير المعاني: ٩١
التشكلات العروضية: ٧٧
تشكيل النص: ٢٥٢
تشومسكي، نعوم: ٣٧، ٤٥، ٥٣-٥٥، ٥٩، ٦٢، ٧٢، ٧٧، ٨٣، ٨٥، ٩٥، ٩٧، ١٠٠-١٠١، ١٠٦، ٢٠٦، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٨-٤٢٩، ٥٠٠
التصميم النحوي: ٥٤، ٥٦، ٦٢
تضليل المصطلح: ٤٦٥
التضمين: ١٠٣-١٠٤، ١١٠، ١١٦، ١١٨-١٣٧، ١٣٩-١٤٤، ١٤٦-١٤٧، ١٥٢-١٥٤، ٢٥٠
التضمين العروضي: ١٢٧-١٢٨
التطور اللغوي: ٣٣، ٤٣، ١٠٣-١٠٤، ١٠٦-١١٠، ١١٧-١١٨، ١٤٠، ١٥٢-١٥٣، ٢١٣، ٥١٧-٥١٨
التعامل مع اللسانيات باللغة العربية: ٤١، ٤٧-٤٩
التعريب: ١١١-١١٢، ١١٧، ١٣٨، ١٦٧، ١٨٢-١٨٣، ٢٠٠-٢٠٣، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٧٣، ٤٨٠، ٤٩٣
تعريف الكلمة: ٢١-٢٣، ٢٦
التعليم باللغة الأم: ٤٦٢
تعليم العربية: ٤٠٦، ٤٥٥، ٤٦٠-٤٦٢، ٤٦٥
التغريب الثقافي: ١٥٦
التغيير اللغوي: ١٨٣، ٣٨٨، ٤٠٠-٤٠٢، ٤٠٥، ٤١٦
التفتازاني، سعد الدين: ١٣٣، ١٣٥
تفصيح العامية: ٤٩٠
تفكيك الكلمة: ١٩
التقطيع المورفوفونولوجي: ٨١
تقي الدين، أحمد: ٣١٠، ٣١٣
التلقي: ٤٣، ٢٤٩، ٢٨٩، ٢٩١
التمثيلات الذهنية: ٥٣، ٥٧
تنظيم أصوات الكلام: ٥٥
تنظيم المعنى: ٥٥
التنوخي، أبو علي المحسن بن علي: ١٣٩
التنوع اللانهائي للجمل: ٥٥
التهجين اللغوي: ١٦٥
التوازي النحوي: ٥١، ٦٥
التواصل: ٣١-٣٢، ٣٤٤-٣٤٥
تورينغ، ألان: ٧١
توليد الدلالة: ٣٤٤
التوليف التركيبي: ٨٤
التوليفية: ٦٨-٦٩، ٧١-٧٤، ٩٢، ١٠١
التيار الصوري: ٣٢
التيار الوظيفي: ٣٢
التيسير اللغوي: ٤٠١، ٤٠٥-٤٠٦
تيمور، محمود: ١١٢، ٤٨٥
التيمورية، عائشة: ٢٩٠

ـ ث ـ

الثبوت اللغوي: ٣٩٠، ٣٩٦، ٣٩٩-٤٠١، ٤٠٨، ٤٧٩

ثراكس، ديونيسيوس: ٢٠
الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد: ١٨١
الثقافة الإسلامية: ٢١٠، ٢٣٢
الثقافة العربية: ١٠، ٢٩، ٤٢، ٤٨-٥٠، ١٥٦، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٨-١٨٠، ١٨٦، ١٩٣، ١٩٨-٢٠٤، ٢٠٦، ٢٢٧، ٣٠٣، ٣٥٧، ٥١٨
الثقافة العربية الإسلامية: ١٧٥، ١٧٨-١٨٠، ١٨٦، ١٩٣، ١٩٨-٢٠٤، ٢٠٦
الثنائية اللغوية: ٣٥، ١٥١، ٢٩٩، ٤٤٩-٤٥٠، ٤٦٦، ٤٧١-٤٧٤، ٤٨٠

- ج -

جابر، مهند: ٢٢٦
الجابري، محمد عابد: ١٦١، ١٧١، ١٧٦، ١٧٩، ٢٠١
الجابي، سعيد: ٣١٣
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب: ١٠٧، ٤٨٢
الجارم، علي بن صالح عبد الفتاح: ٤٦١
جاكندوف، راي: ٥٧، ٦٨، ٧١-٧٥، ٧٧، ٧٩-٨٥، ٨٧-٨٨، ٩٠-٩٢، ٩٥-١٠١
جامعة محمد الخامس (الرباط): ٣٤
الجبر، خالد عبد الرؤوف: ٢٤٩
جدعان، فهمي: ٤٥٦، ٥٠٥
جدير، محمد: ٣٩
الجرجاني، عبد القاهر: ٣٦، ١١٥، ٢٦٠، ٢٦٣-٢٦٤
الجرمي، أبو عمر صالح بن إسحاق: ١٣١
الجزولي، عبد الله بن ياسين: ٣٢٨
جلال، شفيق: ٢٧٩
الجهاد، عبد الله: ٤٢١
الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد: ١٠٨
الجوهري، عايدة: ٢٩٢، ٣٠٧
الجيوسي، سلمى: ٢٩٢

- ح -

الحاكم بأمر الله المنصور (الخليفة الفاطمي): ٢٧٦، ٢٨٣
حبيبي، إميل: ١١
الحجاج: ٢٨، ٤٠، ٤٤، ٢٩٦-٢٩٧، ٣٠٢، ٣١٤، ٣٤٣، ٣٤٦-٣٤٨، ٣٥٥، ٣٥٨-٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٣-٣٦٥، ٣٦٧-٣٦٩، ٣٧٢-٣٧٣، ٣٧٥، ٣٨٢-٣٨٤
الحجاري، أبو حاتم: ٣١٩
الحداثة: ١٠، ٤٢، ١٤٩، ١٥٢، ١٦٠، ٢٨٠، ٢٩٠-٢٩١، ٣٠١، ٤١٨، ٤٢٦، ٥٠٥
الحداثة العربية: ٢٩١
الحداثة الغربية: ١٦٠
الحداثة الفكرية: ٤٢
حداد، حبوبة: ٢٩٠
حداد، روز: ٣١٠
الحدث اللساني: ٣٤٣-٣٤٤
الحدس اللغوي: ٤٢٤-٤٢٥
حديدي، صبحي: ٢٢٦
الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥): ١٧٠
حرب، علي: ١٦٠
حرية المرأة: ٣٠١

الحريري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان البصري: ١١٤، ٣٤٣، ٣٤٦-٣٤٧، ٣٥٦، ٣٧٦، ٣٨٤
حسان، تمام: ١١٢، ٣٢٥، ٤٢٢، ٤٣٠، ٥٢٨
الحسن البصري: ١٩٧، ٢٠٥
حسن، حسن إبراهيم: ٢٧٧-٢٧٨
حسن، عباس: ٤٣٠
الحسني، تاج الدين: ٣١٠
الحضارة العربية: ٩، ٤٥٢
الحضرمي، عبد الله بن أبي إسحق: ٢٠٥
حفصة بنت عمر (أم المؤمنين): ١٨٥
حقوق المرأة: ٢٩٢، ٣١١
حكمت، ناظم: ٢٢٢، ٢٣٤
الحلبي، شفيق: ٣١١
الحلقات اللغوية: ١٠٥
الحلواني، محمد خير: ٤٢٢
الحمد، تركي: ١٥٨-١٥٩، ١٧١
حمدان، سليم: ٣١٣
الحمزاوي، محمد رشاد: ١٠٣، ١١٢
حنفي، حسن: ١٦٧، ١٧٣

- خ -

الخازن، أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم: ٣٠٧-٣٠٨
الخالدي، عنبرة سلام: ٢٩٠
خربوش، ثريا: ٢٠٩
خريس، أحمد: ٢٧٣
الخضري، الحكم: ١٨٦
الخطاب الجماهيري: ٢٩١، ٢٩٦
الخطاب الحجاجي: ٤٠
خطاب المرأة: ٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٦
الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد: ١١٥
خليل، ياسين: ١٧٩
الخميري، الطاهر: ١١١

- د -

داروين، تشارلز روبرت: ١١٢
الدازوينية: ١٠٥
داغر، أسعد: ١١١
الدال والمدلول: ٢٣، ٤٦٤، ٤٧٠
دايم، ويرنر: ٢١٤
درويش، محمود: ٢٢١-٢٢٤، ٢٣٦، ٢٣٩-٢٥٠، ٢٥٧، ٥٠١-٥٠٣، ٥٢٠، ٥٢٤
الدلالة: ٢١، ٢٥، ٣٧-٣٨، ٤٦، ٥١-٥٧، ٥٩، ٦١-٦٣، ٦٥، ٩٨، ١٢٥، ١٣٥، ١٩٩، ٢١٤، ٢٥٥-٢٥٦، ٢٨٦، ٣٤٤، ٣٥٠، ٣٧٧، ٤٢٢، ٤٢٩، ٤٣٥، ٤٣٨-٤٣٩، ٤٧٠، ٤٩١
الدلالة التصورية: ٥١-٥٤، ٥٧، ٦١، ٦٥
الدوري، عبد العزيز: ١٧٦، ١٧٨-١٧٩، ١٨٢، ٢٠٢، ٥٠٦
ديفدسن، دونالد: ٥٩
ديك، سيمون: ٣٠
ديلر، آن ماري: ٣٤٤

- ذ -

الذاكرة الثقافية: ١٧٥-١٧٧، ١٨٢-١٨٣، ١٨٦-١٨٩، ١٩٥، ٢٠٥
ذاكرة العمل: ١٠٠

الذاكرة القصيرة: ١٠٠
الذكاء الاصطناعي: ٧١

- ر -

رابعة، يوسف: ٤٧٧
رباع، محمد: ٣٨٧
الربط الوجاهي الجزئي: ٦١
الرصافي، معروف: ٣١٠، ٣١٣
الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى: ١٢٣-١٢٤، ١٢٧
رمزية المرأة: ٣٠٣
الرموز الصوتية الألفبائية: ٧٤
رهاب السلطة: ٣٥٦
روبنز، روبرت: ٤٢٥
روكيرت، فريدريش: ٢٢٨
الريحاني، أمين: ٣٠٩
ريكاناتي، فرانسوا: ٣٤٤

- ز -

زاخ، ناتان: ٢٢٦
الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن: ١٠٧-١٠٨، ١١٠
الزبيدي، عمرو بن معدي كرب: ١٢٨
الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر (الإمام): ١١٥، ١٩٦، ١٩٨
الزعبلاوي، صلاح الدين سعدي: ١١١
الزعيم، صلاح الدين: ٣١٣
زكي، عبد الرحمن: ٢٧٧-٢٧٨
الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد: ٢١، ٢٣-٢٤، ١١٧، ١٣١، ١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٨١، ٤٤٢، ٥٣٥
الزهاوي، جميل صدقي: ٣١٠، ٣١٣
الزيات، حمزة بن حبيب: ١٩٥
زيادة، مي: ٢٩٠-٢٩١، ٣١١
زيدان، جرجي: ٢٩٠
زين الدين، سعيد: ٣٠٠
زين الدين، نظيرة: ٢٨٩، ٢٩١-٢٩٣، ٢٩٥-٣١٤

- س -

سابا يارد، نازك: ٢٩٢
سابير، إدوارد: ٤٥٤
السامرائي، إبراهيم: ١١٢-١١٣، ١٢٨، ١٩٢
سبنسر، هربرت: ٧١
ستوك، كريستينا: ٢٢٦
السجال: ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٤-٢٩٦، ٣٠٢، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٤، ٣٦٩
سرحان، هيثم: ٩، ٣٤٣
سعد الدولة الحمداني، شريف بن علي بن عبد الله بن حمدان (أمير حلب): ٢٨٣-٢٨٤
سعيد، إدوارد: ١٥٩، ٢٢٢، ٤٥٧-٤٥٨، ٥٠٠
سعيد بن العاص: ١٨٥
سعيد، حيدر: ١٧٥
السكاكي، سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن محمد: ٣٦
السكاكيني، خليل: ٤٦١
سلام، نجاح: ٢٧٩
سلطة الإعلان: ٤٧٠
السلميات الوراثية: ٩٦-٩٧
سمات التركيب: ٩٣-٩٤
السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله: ٤٣٠

سوسور، فردينان دي: ٣٦، ٤٥، ٦٨، ١٠٥-١٠٦، ١٩١، ٤٢٦
السياب، عبد القادر: ٣١٠
سياق استعمال اللغة: ٣١
سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: ٢٠، ٣٦، ٤٥، ١٠٧، ١٩٣، ٢٠٤، ٣٢٨، ٣٨٩-٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٥-٣٩٦، ٤١١، ٤٢١-٤٢٢، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٦، ٤٣٨-٤٣٩، ٤٤١-٤٤٥، ٤٨٢، ٤٩٧، ٥٣٤
السيرافي، الحسن بن عبد الله بن المرزبان: ٢١
سيف الدولة الحمداني، علي بن عبد الله بن حمدان (أمير حلب): ٣٢٠
سيف، وليد: ٢٧٠-٢٧٢
السيمياء: ٤٤٨
السيوطي، جلال الدين: ١١٦، ١٣٣-١٣٧، ١٥٤، ١٩٣، ١٩٨-١٩٩، ٤٢٢

- ش -

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (الإمام): ١٨٠، ١٨٢
شاهين، محمد: ١٢، ٤٩٩
الشبكات العروضية: ٥٧، ٧٧، ٧٩-٨٠
الشبكات النبرية اللغوية: ٧٩
الشبكات النبرية الموسيقية: ٧٩
الشجرة اللغوية: ١٠٥
الشرعية اللغوية: ١٩١
الشرقاوي، عبد الرحمن: ٢٧٨
الشريعة الإسلامية: ٣٣١، ٣٧٩
شعبان، بثينة: ٢٩٢
شعر التكسب: ٣٢٥، ٣٢٩-٣٣٠
الشعر الصوفي: ٢٣٤-٢٣٥
شعر الغزل: ٢٣٣-٢٣٥
شعراوي، هدى: ٣١٠
شعيب، محمد كامل: ٣١٠، ٣١٣
شفيق، درية: ٣١١
الشقندي، إسماعيل بن محمد: ٣٢٧
الشكل التصوّري: ٩٧
شلايشر، أوغوست: ١٠٥
شلبي، خيري: ٢٧٣-٢٧٤، ٢٧٧-٢٧٩، ٢٨١-٢٨٢، ٢٨٥
الشلقاني، عبد الحميد: ١٨٤، ٢٠٨
الشلوبين، أبو علي عمر بن محمد بن عمر: ٣٢٨
شميطلي، محمود: ٣١٣
الشميل، شبلي: ٢٩٠
الشهري، عبد الهادي: ٤٠
الشيباني، أبو عمرو إسحاق بن مرار: ١٣١
شيفمان، ميشائيل: ٢٢٦
شيكار، ويلهم: ٧٠
شيمل، أنيماري: ٢٢٣-٢٢٤، ٢٢٧-٢٢٨

- ص -

الصاحب، أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس: ١١٤
صاغ، إيفان: ٨٤
صايغ، سلمى: ٢٩٠
صعب، عفيفة: ٢٩٠
الصف الوصفي: ٥٨
صلاح الدين الأيوبي: ٢٧٦
الصواتة: ٥٥-٥٩، ٦١-٦٢، ٢١٧
الصواتم: ٧٤
صوايا، ليبة: ٢٩٠

الصوتمية التنضيدية: ٧٤، ٧٧
الصوتمية العروضية: ٧٧
الصور الشعرية: ٣١٦، ٣٣٣

- ض -

ضومط، جبر: ١١٢

- ط -

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن: ٣٠٨
الطبري، محمد بن جرير بن يزيد: ٣٠٧
طبقة القِطَع: ٧٤، ٧٦
الطبقة المقطعية: ٧٤
طبقة الوزن: ٧٤-٧٥
الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: ٣٢٤، ٣٣٠
طعمة، جوليا: ٢٩١
الطهطاوي، رفاعة رافع: ٢٩٠، ٣٠١
الطيبي، عزيزة: ٣١٠

- ع -

عباس، إحسان: ٣٢١-٣٢٢
العباس بن الوليد بن عبد الملك بن مروان: ١٢٨
عبد الله بن بلقين (ملك غرناطة): ٣٢٨
عبد الله بن الزبير بن العوام: ١٨٥
عبد الله بن عامر بن كريز: ١٩٥
عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم: ٢٠٣
عبد الله بن المعتز: ١١٥، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٧-١٢٨
عبد بني الحسحاس، سحيم: ٢٦٧
عبد الرازق، علي: ٢٩٠، ٣١٠
عبد الناصر، جمال: ٢٢٣، ٢٨٤
عبده، محمد: ٢٩٠، ٣٠١، ٣٠٨
عتبات النص: ٢٩٨
عثمان بن عفان: ١٨٤-١٨٥، ١٩٥
العجاج، أبو الجحاف رؤبة بن عبد الله: ١٨٦
عجمي، ماري: ٢٩٠
العذري، مكين: ١٨٦
عرب الجنوب: ١٨٥
عرب الشمال: ١٨٥
العربية العتيقة: ٣٩٠-٣٩١، ٣٩٣، ٤٠٠
عرفات، ياسر: ٢٢٢
العرفانية: ٦٨-٧٠
العرفانية الترابطية: ٦٩، ٧١
العرفانية الحاسوبية: ٦٩-٧٠
العرفانية الشكلية: ٦٩
العزيز بالله، نزار بن معد بن إسماعيل (الخليفة الفاطمي): ١٣٩
العضم، عادلة: ٢٩٠
عضيمة، محمد عبد الخالق: ١٩٥
العلاقة الإعرابية: ٣٤٥
العلاقة الدلالية: ٣٤٤
علاقة اللغة العربية بالاقتصاد: ٤٦٨
علم الأعصاب اللغوي: ٩٨
علم اللغة الاجتماعي: ١٠٥
علم اللغة البنيوي: ١٠٤
علم اللغة التاريخي: ١٠٤-١٠٥
علم اللغة الجغرافي: ١٠٥
علم اللغة المقارن: ١٠٤-١٠٥
علم وضع المصطلحات: ٢٨
علوم اللغة العربية: ٣٥-٣٧، ٤٢، ٥٣٤
علوي، حافظ إسماعيلي: ١٢، ٤٠

علي بن يوسف بن تاشفين الصهناجي (أمير المرابطين): ٣٢٤، ٣٣٥
عمر بن الخطاب: ١٨٤، ٢٠٢
العناتي، وليد: ١٢، ٤٤٧
العوالق: ٨٠-٨٣
العوالق الإعرابية: ٨٢
العوالق غير الإعرابية: ٨٣
العوامري، أحمد: ١١١، ١٣٧-١٣٨
عودة، حسين: ٤٨٠
المعمولة: ٤٤، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٥، ١٧٠، ١٧٢-١٧٤، ٣٨٩، ٤٤٨-٤٥١، ٤٥٣-٤٥٤، ٤٧٤-٤٧٦
عيد، محمد: ٤٢٢، ٤٧٨
عيسى الخوري، رشيد: ٣١٠

- غ -

غاليم، محمد: ٥١
غاندي، موهنداس كرمشاند (المهاتما): ١٧٤
غريماس، ألجيرداس جوليان: ٣٧
الغزالي، أبو حامد بن محمد: ١٩٦، ١٩٩، ٣٣٣
الغشطلتية: ٦٩
الغلاييني، مصطفى: ٢٩٤، ٢٩٧، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٣
غلفان، مصطفى: ٤١
غولدسميث، جيري: ٥٦

- ف -

الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان: ١٣٠، ٢٠٢-٢٠٣، ٢١٤، ٣٤٨
فان ليفين، ريتشارد: ٢٣٥
فايدنر، شتيفان: ٢٢١-٢٢٢، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٣٠، ٢٤٨
الفتح بن خاقان: ٣٢٣
فتحي، حسن: ٢٧٧-٢٧٨
الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: ١٠٨، ١٩١
الفرانكوفونية: ١٧٠
الفراهيدي، الخليل بن أحمد: ٢٠٣
الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة الدارمي: ١٢٦، ٢١٤، ٢٦١، ٢٦٣، ٥٢٢
الفرضية الإنجازية: ٣٧
فرغسون، شارلز: ٢١٤
الفقيه، يوسف: ٣٠٨، ٣١٠
الفكر التنويري العربي: ٢٩١-٢٩٢، ٢٩٤، ٣٠٥
فكرة التركّب: ٧٦
الفلاحي، أبو نصر: ٢٨٥
فوّاز، زينب: ٢٩٠-٢٩١
فودور، جيري: ٧٠
فوزي، حسين: ٢٧٨
فوكو، ميشيل: ١٧٦، ٢٣٣
الفونولوجيا: ٨٩
فوينتس، كارلوس: ٢٧٧
فيخته، جوهان غوتلب: ٤٥٧
فيصل، شكري: ٤٦٦
فيلاند، غرترود: ٢٢٣
فيلد، شتيفان: ٢٢٣، ٢٢٩
فين، بول: ٢٨١

- ق -

القدرة التداولية: ٣٢
القدرة اللغوية: ٣٢، ٥٢، ٦٢، ٤٢٥

القدرة النحوية: ٣٢
القراءة التركيبية: ١٧، ٢٥، ٣٠-٣٣، ٣٧-٣٨، ٤٦، ٤٩-٥١، ٥٤-٦٣، ٦٧-٦٨، ٧٢-٧٤، ٨١-٨٤، ٨٩، ٩١، ٩٣-٩٤، ٩٦-٩٧، ١٠١، ١٤٤، ٢١٧، ٢٤٩، ٢٥٨-٢٥٩، ٢٦٤، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٢٢، ٤٣٥، ٤٣٩-٤٤٠، ٤٤٢-٤٤٣، ٤٦٩، ٥٠٥، ٥١٨
القراءة التفكيكية: ٦٤، ٢٤٩، ٢٥٨-٢٥٩، ٢٦٢، ٢٧١
قراءة التكوين: ٢٧٠
قراءة النص: ٢٥٨-٢٦٠، ٢٧٠، ٥٣٢-٥٣٣
قرشولي، عادل: ٢٢٦
القرطاجني، حازم: ١١٦-١١٧
القرطبي، ابن مضاء: ٤٣٠
القرطبي، محمد بن أحمد: ٣٢٥-٣٢٦
القرع النبري: ٧٧
قريرة، توفيق: ١٢، ٦٧
قضية السفور والحجاب: ٢٨٩-٣٠٠، ٣٠٣-٣١٤، ٣٢٩، ٣٦٢
القضية الفلسطينية: ٢٢٣-٢٢٥، ٢٣٠
القطع الصوتية: ٧٦
القطيعة المعرفية: ٣٦
القليعي، أبو جعفر: ٣٢٤
قواعد الاشتقاق: ٢٧، ٩٢، ٩٥، ٩٧، ١٣٨
قواعد التشكّل: ٩٢-٩٣، ٩٥-٩٦
قواعد التكوّن: ٩٣
القواعد الصيغية التركيبية: ٩٦
القواعد المعجمية: ٧٢، ٩٦
القواعد الوجاهية: ٥٦-٥٧، ٦١
القواعد الوجاهية الأولية: ٦١
قيس بن زهير بن هبيرة: ١٢٨

ـ ك ـ

الكتاني، أمامة: ٤٠
الكُدية: ٣٤٣، ٣٤٦-٣٥٠، ٣٥٢-٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٤، ٣٧٨، ٣٨٤
كرد علي، محمد: ١١٢، ١٣٩-١٤٠، ٣٠٩
كرم، عفيفة: ٢٩٠
كَرنكيوم، جيل: ٢١٠
الكسائي، علي بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز: ١٠٨، ١٩٤-١٩٥
كعب بن حارثة: ٢١٢
الكعبي، ضياء: ٢٨٩
الكفاية الإجرائية: ٣٩
الكفاية التجريبية: ٦٢
كفاية التفسير: ٣٩
الكفاية الحاسوبية: ٣٩
كفاية الوصف: ٣٩
الكلمات البسيطة: ٢٧
الكلمات التأشيرية: ٢٨
الكلمات التعيينية: ٢٨
الكلمات المعقدة: ٢٧
الكلمات النحوية: ٢٨، ١٠٠
الكليات اللغوية: ٣٣، ٣٩، ٤٢٤
كليم، فيرينا: ٢٢٩، ٢٤٨
كتفاني، غسان: ٢٢٩
كورودا، ناغاهيزا: ٣٧
كونو، سوزومو: ٣٠
الكينونة المحايدة: ٤٥١

- ل -

لايبر، فريتز: ٧٠، ٢٧٧
لايكوف، جورج: ٣٠٢
لحظة النص: ٢٥٥
لحن الخاصة: ١٠٧
لحن العامة: ١٠٧-١٠٨، ١١٠
اللسانيات الاجتماعية: ١٧٧، ١٨٧، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٦، ٤٠٦، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٤١، ٤٥٠، ٤٨٠
اللسانيات البنيوية: ٣٦، ٤٢٤
اللسانيات التطبيقية: ٤٥٠
اللسانيات التقليدية: ٤٢٥
اللسانيات التوليدية: ٥١، ٥٤-٥٥، ٦٢، ٧٢
اللسانيات الحاسوبية: ٥٧، ٤٥٠
اللسانيات النفسية والعصبية: ٧٣، ١٠١
اللسانية المعاصرة: ٤٧، ٤٢٢-٤٢٣، ٤٢٦، ٤٢٩
لطف الله، لوريس: ٣١٠
اللغات الإعرابية: ١٠٥
اللغات الالتصاقية: ١٠٥
اللغات السامية: ١٠٥
اللغات العازلة: ١٠٥
اللغات الهندو أوروبية: ١٠٥، ١٥٧
اللغة الانتقالية: ١٦٣
اللغة البشرية: ٤٨، ٧١-٧٢
اللغة الذاتية: ١٦٣
لغة الصحافة: ١٥٠-١٥١، ٤٦٦
اللغة الفصحى: ١٠٣، ١٠٧-١٠٨، ١١٠، ١١٢-١١٣، ١٤٢-١٤٣، ١٤٧، ٢٠٩-٢١١، ٢١٤-٢١٥، ٢٧٣، ٣٩٠، ٣٩٣، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١١، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٩-٤٦٠، ٤٦٥-٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٧-٤٨١، ٤٨٣-٤٩٤، ٥٠٠، ٥٣٩، ٥٤٢
لغة قريش: ١٠٤، ١٨٥-١٨٦، ٢١٣، ٤٨١
اللغة الموضوعية: ١٦٣
اللغة الوسطى: ٤٧٨، ٤٨٦، ٤٨٨، ٤٩١
اللهجات العامية: ٢٠٩-٢١٢، ٢١٤-٢١٨، ٢٧٣، ٢٧٨، ٣١٦، ٣٨٩-٣٩٠، ٣٩٢-٣٩٣، ٤٠١، ٤٤٧، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٦٠، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٦٩-٤٧١، ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٨-٤٩١، ٤٩٤، ٥٠٠، ٥١٧، ٥٣٦
لوركا، فيديريكو غارسيا: ٢٢٢
لوكنسبرغ، كريستوفر: ٤٥٥
لين - بول، ستانلي: ٢٧٨

- م -

مارتناي، أندراي: ٤٦، ٦٨
ماركس، كارل: ١٥٨
المازني، أبو عثمان: ١٣١، ٤٨٥
ماكهيل، بريان: ٢٧٧
مالك بن أنس (الإمام): ٣١٥، ٣٢٢، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٤١
ماهر، سعاد: ٢٧٨
مايكوفسكي، فلاديمير: ٢٢٢
مبارك، علي: ٢٩٠، ٣٠١
المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد: ٢١، ١٣١، ٤٣٠، ٥٣٤
ميضين، مهند: ١٢
المتنبي، أبو الطيب: ١١٤، ٢٥٦-٢٥٧، ٣١٩

المتوكل، أحمد: ٢٩، ٤٢٢
المثاقفة: ١٠٦-١٠٧، ١٤٨، ١٦٧، ٢٩٠، ٤٢٤، ٥٣٨
المجادلة: ٢٩٧-٢٩٨
المجاز القرآني: ١٢٢
مجتمع المعرفة: ٤٦٩
مجمع اللغة العربية (القاهرة): ١٣٧، ١٤٢، ١٤٩، ١٥١-١٥٢، ١٥٤
محافظة، علي: ١٧١، ٤٩٧
محفوظ، نجيب: ٢٧٧
محمد، زكريا: ٢٢٦
محمد علي باشا (والي مصر): ٤٦٢-٤٦٣
محمود، أحمد: ٤٢٣
محيي الدين، أحمد: ٣١٣
المخزومي، أبو بكر: ٣٢١
المخزومي، مهدي: ١٩٤
مدبولي، عبد المنعم: ٢٧٩
المدرسة البصرية: ١٣٠-١٣٣، ١٣٦، ١٩٢، ١٩٤
المدرسة السلوكية: ٦٩
المدرسة الكوفية: ١٣٠، ١٣٢، ١٣٦، ١٩٤
المُدرَك: ٦٤، ٦٩، ٨٧، ٨٩-٩٢، ٢٥٨
المُدركات البصرية: ٦٩
مدكور، إبراهيم: ١١٢
المذهب المالكي: ٣١٥، ٣٢٢، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٤١
المرابطون (الأندلس): ٣١٥-٣٢٤، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٦
المرأة العربية: ٢٨٩-٢٩٠، ٢٩٢، ٣٠٩، ٣١٣
المرّاش، ديانا: ٢٩١
المرّاش، مريانا: ٢٩٠
المرتضى، الشريف: ١١٤
المرزوقي، أبو يعرب: ٢٠١
المركّب الاسمي: ٣٠، ٨٤-٨٥، ٩٣-٩٤، ٩٩
المركّب الفعلي: ٣٠، ٨٣-٨٥، ٩٩
المركّبات البنيوية: ٩٣
المركزية التركيبية: ٥١، ٥٥-٥٦، ٦٢-٦٣، ٧٢، ١٠١
المرنيسي، فاطمة: ٣٠٨
المستنصر بالله، المنصور بن محمد الظاهر (الخليفة الفاطمي): ٢٨٣-٢٨٥
المستوى الجدولي للُغة: ٦٨
المستوى النسقي للُغة: ٦٨
المستويات اللغوية: ٦٧، ٢١٥، ٤٨٣
المسدّي، عبد السلام: ٤٥٦-٤٥٧
المصباحي، حسونة: ٢٢٦
مطران، خليل: ٣١٠
مظهر، إسماعيل: ٣١٠
المعالي، خالد: ٢٢٥
المعتمد بن عبّاد (ملك إشبيلية): ٣١٩، ٣٢٧-٣٢٩
المعجم التحتي: ٩٦
المعجم الذهني: ٩٢، ١٠٠-١٠١
المعرفة اللسانية العربية: ٩
المعرفة اللغوية: ٣٢، ٥٤، ١٠٦
المعز لدين الله، أبو تميم معدّ بن منصور (الخليفة الفاطمي): ٢٧٣، ٢٧٥
معلوف، أمين: ١٥٩-١٦٠
المعنى في اللغة الطبيعية: ٥٢
المعنى المقولي: ١٨-٢٠
المعنى النحوي: ١٨
المعنى الوضعي: ١٨-٢٠، ٢٧

المغربي، عبد القادر بن مصطفى: ١١١- ١١٢، ١١٧، ١٣٨-١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٧-١٤٨، ١٥٠، ٣٠٣، ٣١٠، ٤٨٠
مفهوم الإفراد: ٢٣، ٢٦
مفهوم الأمة العربية الإسلامية: ٤٥٧
مفهوم التضمين: ١١٠، ١٢٠
مفهوم التطور اللغوي: ١٠٣-١٠٤، ١٠٧، ١٠٩، ١٥٣
مفهوم تقسيم الكلام: ٢٧
مفهوم الذات: ١٦١
مفهوم الزمن البشري: ٢٤٩
مفهوم الشيوع: ١٤٢
مفهوم الفصاحة: ١١١، ١١٦
مفهوم الكتابة التواصلية: ٤٣٤
مفهوم الكلمة: ١٧-٢١، ٢٦، ٢٨
مفهوم اللغة: ٤٤، ٢٠٦
مفهوم المصلحة: ١٥٦
مفهوم المعنى: ١٣٥
مفهوم النحو: ٢٠٦
مفهوم النسبة: ٢٧
مفهوم الهوية: ١٥٨، ١٦٢
مفهوم الوحدة الدنيا المفيدة: ٢٨
مفهوم الوضع: ٢٢
المقامات: ٣٤٣، ٣٤٦-٣٤٩، ٣٥٤، ٣٥٦-٣٥٩، ٣٦٢-٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٨٤، ٤٣٤، ٤٣٩، ٤٤٥
المقري، أبو العباس أحمد بن محمد: ٣١٨
المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي: ٢٧٤، ٢٧٦-٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢-٢٨٦، ٢٨٨
مقياس الصواب اللغوي: ١٠٩
مكانة الفقهاء: ٣١٥-٣١٦، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٦
ملوك الطوائف (الأندلس): ٣١٧، ٣١٩، ٣٢١-٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٨
المنذر، إبراهيم: ١١١
المنظمة العربية للترجمة: ٤٦٣
المنظومات الرمزية: ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٨-٢٦٠-٢٦٣، ٢٦٥-٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٠-٢٧٢
المنظومية: ٧٠
المهيري، عبد القادر: ١٧
الموجود بالفعل: ١٠٦
الموجود بالقوة: ١٠٦
الموجود بالقوة الخاص: ١٠٦
الموجود بالقوة الكوني: ١٠٦
المورفوفونولوجيا: ٧٤، ٨٠-٨٢، ٨٥
مؤسسة عبد الحميد شومان: ١٢
موسى، عطا: ٤٣٣
الموسى، نهاد: ١٠-١٢، ٣٨٧-٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٣-٣٩٨، ٤٠٠، ٤٠٥، ٤٠٨، ٤١١-٤١٤، ٤١٨، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٨-٤٤٨، ٤٥٠- ٤٥١، ٤٥٥-٤٥٦، ٤٥٨، ٤٦١، ٤٦٦-٤٦٧، ٤٧١، ٤٧٧-٤٧٨، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٩٧-٥٠٧، ٥١٥- ٥٢٥، ٥٢٨-٥٤٢
ميكافيلي، نيكولو: ٤٧٠
ميليش، شتيفان: ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٣٠- ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٨

- ن -

الناصر محمد بن قلاوون: ٢٨٣، ٢٨٦
ناصف، ملك حفني: ٢٩٠، ٣١٠، ٤٦١
ناصف، مجد الدين: ٣١٠

نامي، أحمد: ٣١٠
ناوال، آلن: ٧١
النبر: ٥٦-٥٨، ٦١-٦٢، ٧٦-٨٠، ٢١٢، ٢٣٦
النبر المتناوب: ٧٧، ٧٩
النبر المقروع: ٧٩
النحو الأصغر: ٧٧
النحو التوليدي التحويلي: ٣٧، ٤٤-٤٦، ٤٨، ٥٢-٥٦، ٦٨، ٧٢، ١٨٧، ٢٠٦، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٣١
النحو الذهني: ٧٣، ٩٢
النحو العربي: ٣٧، ١٠٧، ١٤٠-١٤١، ١٩١-١٩٢، ١٩٤، ٢٠٤، ٣٩٠، ٣٩٦، ٤٠٦، ٤١١، ٤١٨، ٤٢١-٤٢٧، ٤٢٩-٤٣٤، ٤٣٦، ٤٩٨
النحو الكلي: ٣٩، ٥٤
النحو الكوني: ١٠٥-١٠٦
النحو المعرفي: ٥٧
النحو الوظيفي: ٢٩-٣٠، ٣٣-٣٤، ٣٧-٤٠، ٤٤، ٤٨، ٤٣١
النسفي، أبو الفضائل محمد بن محمد: ٣٠٧-٣٠٨
النسق المبصري: ٦٢-٦٣
النسق التحويلي: ٥٥
النسق التركيبي: ٥٧
النسق التوليدي: ٥٣
النسق الصواتي: ٥٧، ٦١
نسق اللغة: ٣١
النص التوفيقي: ٣٠١
نصار، حسين: ١٧٨، ٥٠٣
النصوص اللغوية: ٤٥، ١٨٣، ١٨٩، ٢٥٣-٢٥٤، ٢٥٨
نظرية الأفعال اللغوية: ٣٧
النظرية البنيوية: ٦٩-٧٠
نظرية الحركة: ٧٦
النظرية الدلالية العربية: ٣٧
النظرية النحوية: ١٩١، ٣٩٤-٣٩٥، ٣٩٩، ٤٠١-٤٠٢، ٤١٠
النظرية النسقية: ٣٠، ٣٩
نظرية النظم: ٣٦-٣٧، ١١٥
النظرية النموذجية: ٧٧
النظرية الوظيفية المثلى: ٣٨-٣٩
النعساني، بدر الدين: ٣٠٨
النعساني، طاهر: ٣١٠
نفطويه، أبو عبد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة: ٣٢٨
النقاء اللغوي: ٤٥٨
نلده، بيتر هانس: ١٧٠
نويفرت، أنجليكا: ٢٢٢-٢٢٣، ٢٢٩-٢٤١، ٢٤٣-٢٤٧
نيرودا، بابلو: ٢٢٢، ٢٣٤
النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج: ٣٣٨
نيومان، جون فون: ٧١

ـ هـ ـ

هاشم، لبيبة: ٢٩٠
هاليداي، مايكل: ٣٠
هدسن، ريتشارد: ١٨٧
همبولت، فريدريك فلهيلم فون: ١٠٤
هندسة التوازي النحوي: ٥١، ٥٤-٥٥، ٦١-٦٥
الهندسة المتوازية: ٧٢-٧٣، ١٠١
الهندسة المركزية التركيبية: ٦٣، ٧٢
هندسة الملكة اللغوية: ٩٢
هندسة النحو: ٦١-٦٢
الهندي، أبو يوسف عبد القدوس: ٣١٠

الهنيدي، أمين: ٢٧٩
هوغو، فيكتور: ١١٧
الهوية: ٨٩، ١٥٥-١٦٦، ١٦٩-١٧٤، ١٧٩، ٢١٠، ٢٢٢، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٣-٢٤٤، ٢٥٤، ٢٩٣، ٤٤٨-٤٤٩، ٤٥٧-٤٥٩، ٤٨٠، ٥١٨، ٥٢٢-٥٢٣، ٥٣٣، ٥٤٠
الهوية الإثنية: ١٥٨
الهوية الإسلامية: ٢٩٣
الهوية الثقافية: ١٦١، ١٦٧، ١٧٠-١٧١
الهوية الجماعية: ١٥٨
الهوية العربية: ١٥٦، ١٥٩، ١٧٩، ٤٥٨، ٥٢٢-٥٢٣
الهوية العلائقية: ١٦١
الهوية الفردية: ١٥٨-١٦٠، ١٦٢-١٦٣، ١٦٥، ٢١٠
الهوية القومية: ١٥٨
الهوية اللغوية: ١٥٨
الهوية المشتركة: ١٦١
الهوية المعولمة: ١٥٦
الهوية الوطنية: ١٥٨
هيدغر، مارتن: ١٦٣
هيغل، فريدريك: ١٠٥
الهيمنة الثقافية: ١٧٣
الهيمنة الحضارية: ١٧٣
الهيمنة اللغوية: ١٦٧-١٦٨، ١٧٠، ١٧٣

- و -

واقي، علي عبد الواحد: ١١٢، ٤٧٨
وايل - باري، أنيك: ٦٩-٧٠
الموجاه البصري - الدلالي: ٦٤
الوجهة الوظيفية للجمل: ٣٠
الوحدات الصوتية: ١٧
الوحدات اللغوية: ٦٧، ٩٧
الوحدات اللفظية: ١٨
الوحدات المعجمية: ٧٣، ٩٢-٩٤، ٩٦-٩٧، ١٠٠
الوحدات المعنوية: ١٨
الوحدات المفيدة: ١٧، ١٩-٢٠، ٢٦
الوحدة الدنيا المفيدة: ١٩-٢٠، ٢٨
وحدة اللفظ والمعنى: ١٨، ٢٣، ٢٦
وسم الدور المحوري: ٨٨
وصاية الرجل على المرأة: ٣٠٦
الوصفي، علاء الدين: ٣٠٧
الوصفية: ١١٢، ١٥٣، ٣٩٤-٣٩٥، ٤١٠-٤١١، ٤١٥-٤١٦، ٤٢٣، ٤٣١، ٤٣٨
وظائف اللغة: ١٦٤، ٤٥٠، ٤٨٣
وظيفة التواصل: ٣٢-٣٣، ٢٦٠
وظيفة اللغة: ٣١، ٣٤٥
الوظيفة النحوية: ٨٣
الوعي القومي العربي: ١٧٨
ولز، هربرت جورج: ٢٧٤
وودز، جون: ٢٩٥
وولف، فرجينيا: ٢٧٧

- ي -

اليازجي، إبراهيم: ١١٠، ١٣٧
اليازجي، وردة: ٢٩٠
ياسين، بوعلي: ٢٩٢، ٣٠٧
اليكّي، أبو بكر يحيى بن سهل: ٣٤١-٣٤٢
يوسف بن تاشفين الصنهاجي (أمير المرابطين): ٣١٦، ٣١٧-٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٦-٣٢٩، ٣٣٥